ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 74 Julio, 1945 VOLUMEN 19

¿UN TEXTO ESCATOLÓGICO?

(Lc 18, 8 b.)

Filius hominis veniens putas inveniet fidem in terra?

Hace algunos meses salía a la luz pública el libro *Sententiae eschatologicae*, de mi venerado maestro *P. Francisco Segarra* (Madrid, 1942), en el que se examinan con fino análisis algunos de los textos escatológicos. Para los eruditos no eran ninguna novedad, ya que la mayor parte de la materia estaba publicada en diversos artículos, principalmente de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS y *Gregorianum*. El P. Segarra no pretendió agotar la materia, y siguiendo su sistema se nos ocurrió investigar otro de los textos más discutidos y por él no examinado: *Lc* 18, 8 b.

Hemos tenido este texto por digno de singular estudio:

1) Por su valor *apologético y escatológico*, ya que con él se rechazan o infirman las opiniones de algunos sobre el esplendor de la Iglesia en los últimos tiempos: doctrina que con las recientes declaraciones de Roma sobre el milenarismo del P. Lacunza resulta de más actualidad (1).

2) Tiene, por otro lado, el texto un gran valor *eclesiológico*, ya que los herejes de todos los tiempos encontraron en este texto una objeción que esgrimir contra la perennidad de la Iglesia.

3) Nos movió además a examinarlo *su misma oscuridad*, que

(1) Nos referimos a la respuesta dada por el Santo Oficio al Excmo. Señor Arzobispo de Santiago de Chile el día 11 de julio de 1941: Cf. *Estudios* [Buenos Aires], 1941, pág. 355; *Periodica de re mor., can., lit.* 31, (1942), 166 s., con el comentario que sigue del P. ROSADINI, págs. 168-175.

ha dado origen en la historia de su exégesis a las opiniones más encontradas. Basta indicar por ahora que ni una sola de las palabras que componen el texto ha quedado sin discusión, no sólo entre los acatólicos, sino en nuestro mismo campo. Nuestro afán será, pues, recoger con avidez todo lo que sobre el texto se ha dicho y formar con esos datos nuestra opinión, que ya de antemano indicamos será sólo probable. Para esto dividiremos la materia en cuatro partes, que son:

1) Historia de la exégesis de este texto.
2) Crítica textual.
3) Contexto; y
4) Exégesis del texto (2).

PARTE 1.ª HISTORIA DE LA EXEGESIS DEL TEXTO

Ya desde la cuna de la exégesis católica comienza este texto a inquietar a los intérpretes.

I. Los Santos Padres.

A) *Padres griegos*:

Los primeros Padres citan el texto sin examinarlo (3).

---

(2) No hay bibliografía especial sobre este texto. La materia hay que buscarla en los comentarios al Evangelio de S. Lucas y de las Parábolas. Existe un artículo de G. Philip Robertson en *The Expository Times*, 40 (1928-29), 525-526, que recoge ciertas consideraciones en torno a este texto; pero no puede llamarse un comentario exegético.

(3) S. Ireneo (Adversus haer., 4; PG, 1.079), hablando de los profetas como miembros de Cristo, refiere este lugar al advenimiento del Señor. El pseudo-Teófilo antioqueno tiene una curiosa aplicación de la parábola del juez injusto, que aplica él a Pilatos respecto de Jesús, pero omite en absoluto la segunda mitad del v. 8 (Ed. Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. des neut. Kanons 2, Erlangen, 1883, pág. 75). También tiene una interpretación curiosa de esta parábola Hipólito, que opina que el juez es el Anticristo (Ed. Bonwetsch en Text. u. Untersuchungen 26. Leipzig, 1904, pág. 36; ed. Lagarde, págs. 29, 6). Clemente Alejandrino, hablando contra los herejes que rechazaban el matrimonio e imponían la continencia como obligatoria, cita este texto, pero la interpretación queda en la penumbra (Stromatum, 1, 3, PG 8, 1.152-1.153; ed. Stählin, 2, 218-219). Orígenes, ni en las homilías al Evangelio de S. Lucas, ni en los escolios al mismo que se conservan, alude a nuestro texto (PG 17, 312-369; M. Rauer, Origenes, 9. Leipzig, 1930). Las Constitutiones apostol. confirman con este texto la doctrina de que "mundi consumatione appropinquante, plures ac molestiores erunt [haeretici]", donde se hace alusión asimismo a Mt. 24, 12.24 (Constitutiones apostol., 6, 18, 9; ed. Funk, 1, 345; PG, 1, 961).

EUSEBIO DE CESAREA es el primero que comenta nuestro pasaje en el comentario a San Lucas:

"Quod autem ait; Num Filius hominis cum venerit fidem in orbe inveniet? defectum fidei futurum ostendit, ita ut nemo fidelis supersit, aut vix rarus aliquis circa secundae eius manifestationis aetatem. Id porro apostatici temporis magnum signum erit, cum raro ocurret qui fidem retineat: imo vero, ne unus quidem fortasse erit, propterea quod alii assumpti fuerint, alii relicti, aquilis nempe tradendi. Sic ergo, deleta inter homines fide, ipse superveniet..." (PG, 24, 587).

Con claridad refiere el texto al segundo advenimiento de Jesucristo, en el que supone escasez y aun ausencia total de fieles; dejándonos a la vez columbrar las preocupaciones que ya entonces existían sobre los acontecimientos de la parusía.

SAN JUAN CRISOSTOMO (De precatione, lib. 2; PG, 50, 781-783), hablando sobre la oración, comenta la parábola del juez y la viuda, pero omite la segunda parte del versículo 8. ¿Es que creía se trataba de un elemento extraparabólico? Cierto que muchos al comentar esta parábola le han seguido en omitir este inciso, lo que no deja de tener su importancia, como veremos (4).

SAN CIRILO ALEJANDRINO, en el comentario a San Lucas (PG, 72, 852-853) ya expone varios de los elementos oscuros de nuestro texto. Dice: a), que la forma interrogativa no supone en Cristo ignorancia; b), que con la interrogación quiere Cristo indicar la escasez que habrá de fieles como en la frase parecida de Mt., 24, 12; y además, c), refiere evidentemente el texto al segundo advenimiento de Cristo. d) Un nuevo elemento añade en su obra "de recta fide ad reginas", donde expone cuál será esta fe, que Cristo apenas encontrará: "est nempe fides in Christum Deum et hominem, non in hominem tantum" (PG, 76, 1336).

B) *Padres latinos*:

SAN CIPRIANO, SAN AMBROSIO, SAN HILARIO y SAN FI-

---

(4) La gran "BIBLIOTHECA PATRUM" aduce una interpretación de TITO DE BOSTRA, y la inserta también THEOD. PELTANO, S. L. (In Sacrosanctum, I. Chr. Evangelium secundum Lucam [Ingolstadii, 1580], página 472). Pero ni la explicación da nueva luz, ni se encuentra tal texto en la edición crítica de Sickenberger, quien además expresamente rechaza como espurio (pág. 137) un comentario a la parábola del juez injusto que solía atribuirse a Tito.

LASTRIO aluden varias veces a este texto, pero no añaden nueva luz (5).

SAN JERONIMO nos testifica que los *luciferianos* abusaban de este texto, lo que dió origen a que el santo lo expusiera con peculiar interés en el diálogo contra ellos, diciendo que la fe hay que entenderla en el sentido de *confianza* (fiducia), o bien como un mayor grado de fe, una cierta *credulidad* excelente, que abarca la esperanza y la caridad: fe global que justifica al hombre, y de la que debe estar impregnada la verdadera oración, como lo estuvo la del centurión y la hemorroísa:

"Quod si de illa... sibi sententia blandiuntur [Lc. 18, 8 b]... sciant illam fidem nominari, de qua ipse Dominus aiebat: Fides tua te salvum fecit (Mt., 9, 22). Et alibi de Centurione: Non inveni tantam fidem in Israel (Mt., 8, 16)... Neque enim centurio aut illa muliercula, quae per 12 annos fluxu sanguinis tabescebat, in Trinitatis sacramenta crediderant... Sed simplicitas mentis et devota Deo suo anima approbata est... Haec est fides quam raro inveniri Deus pronuntiavit. Haec est fides quae etiam apud eos qui bene credunt, difficile perfecta invenitur... Ad orationem assisto; non orarem si non crederem, sed si vere crederem, illud cor quo Deus videtur, mundarem, manibus tunderem pectus, genas lacrymis rigarem... Nunc vero creberrime in oratione mea, aut per porticus deambulo, aut de fenore computo, aut abductus turpi cogitatione, etiam quae dictu erubescenda sunt gero. Ubi est fides? Siccine putamus orasse Ionam? Sic tres pueros? Sic Danielem inter leones? Sic certe latronem in cruce?..." (Dialogus contra Luciferianos, 15; PL, 23, 169 A-170 A [177 C-178 C.)]

---

(5) S. CIPRIANO, en el libro "de unitate ecclesiæ" (PL, 4, 536), aplica nuestro texto a la fe vigorosa que ya se veía languidecer en su tiempo, y exhorta a los fieles con él a esperar con cautela "adventum Domini repentinum".

S. AMBROSIO, aunque omite en el comentario a S. Lucas la exposición de este texto (PL, 15, 1527-1850), pero hablando de los tiempos del Anticristo (1.10, 19; PL, 15, 1901) lo refiere a una gran escasez de fieles, y explica por qué pudo Cristo emplear la forma dubitativa.

S. HILARIO, al exponer el Salmo 58 en su versículo nono: "Et tu, Domine, deridebis eos", habla de una cantidad pequeña de fieles expresada en el texto nuestro, en relación con la cantidad de malos, pues "cum pauci ex omnibus gentibus sint fideles, per paucos efficitur ne non omnes sint infideles" (PL, 9, 378).

S. FILASTRIO, obispo de Brescia, en el libro "de haeresibus" (PL, 12, 1293; CSEL, 38, 128) relaciona este texto con el tan conocido de S. Mateo (12, 16): "Multi sunt vocati, pauci electi" y con las palabras de S. Pablo a los Corintios (1 Cor., 11, 19): "Oportet haereses esse ut probati manifestentur"; para venir a deducir que Cristo anuncia aquí que habrá siempre herejes en la Iglesia.

Diecinueve lugares hemos encontrado en las distintas obras de SAN AGUSTIN en los que más o menos de propósito se desarrolla nuestro texto. Pero no siempre el Santo Doctor lo interpretó de la misma manera. Para mejor inteligencia de San Agustín conviene recordar que *los Donatistas* acudían a nuestro texto cuando los fieles, y principalmente San Agustín, les achacaban su exigüidad y acatolicidad: "Omnes enim haeretici in paucis et in parte sunt" les decía Agustín (*Enarrr. in Ps.*, 31, 2; PL, 36, 263). Ellos respondían que en sí se verificaba la profecía del Señor del poco número de creyentes, ya que el mismo Señor había profetizado tal exigüidad.

"Istos paucos Donatistae se putant esse, et ideo dicunt periisse orbem terrarum, se autem in hac paucitate quam laudavit Dominus, remansisse" (De unitate Ecclesiae, 14; PL, 43, 418).

Por ello les dice con ironía:

"Vos estis, qui... tenetis catholicam fidem, in quibus eam solis inventurus est... Filius hominis, quando non inveniet fidem in terra, quia nec terra estis nec in terra, sed coelestes in coelo habitatis" (Ep. 93, fratri Vincentio; PL, 33, 345).

Más decían los donatistas. Afirmaban que Jesús había profetizado para un tiempo la desaparición total de la fe, y que esto era lo que había acaecido entonces, y que por eso ellos venían a excitarla de nuevo. San Agustín agudamente les hace ver la contradicción interna de esta sentencia:

"quasi Africa non sit terra. Si enim hoc ita dixit, tanquam omnino in nullis inventurus fidem, aut de quadam terra dixit, et incertum est de qua dixerit, aut de tota terra dixit, et non inveniunt quomodo et de Africa non dixerit" (De unitate Ecclesiae, 15; PL, 43, 421).

Con esto les indica finamente que si se trataba de apostasía general, ellos mismos tenían que estar comprendidos.

La explicación de San Agustín, quizás en parte influenciada por estas disputas, no es uniforme.

a) Unas veces habla del número *pequeño* de fieles *en relación* a la cantidad de malos. Así, por ejemplo, hablando contra los donatistas que propugnaban una disminución de trigo en el campo del Señor, dice:

"Concedo in comparatione zizaniorum simul atque palearum frumenta esse pauciora; tamen utraque crescunt usque ad messem. Sed quia toto agro deesse non potest frumentum quod perseverando usque ad finem salvum fiat (Mt., 24, 12, 13) crescunt utraque ad messem. Et si propter abundantiam malorum dictum est *putasne*... [Lc. 18, 8] tamen et propter abundantiam bonorum dictum est: Sic erit semen tuum sicut stellae caeli et sicut arena maris (Gen., 15, 5; 22, 17)... Utraque ergo crescunt usque ad messem" (Sermo., 88, 19; PL, 38, 551).

Una interpretación semejante del texto da al comentar la multiplicación de los panes narrada en el capítulo sexto de San Juan:

"Etiam hic sane pervenire ad comedendi finem turba non potuit, sed relictae sunt escae. Non enim frustra de futuro dictum est: *Putasne*... Et credo ita futurum propter mulieres et pueros; sed tamen septem sportas reliquiae fragmentorum impleverunt, ad quas Ecclesia septiformis... pertinet, id est, omnis qui perseveraverit usque in finem. Ille enim qui dixit: *Putasne*... significavit quidem in extremo convivio relinqui posse et deseri escas suas. Sed quoniam ipse item dicit *Qui perseveraverit*..., etc.. significavit non defuturam ecclesiam, quae septenario numero eosdem septem panes abundantius recipiat..." (De diversis quaestionibus, 83, q. 61; PL, 40, 53).

b) Otras veces amplía y explica San Agustín este número pequeño de fieles, al decir que Jesús habla de una FE PERFECTA que sea capaz de trasladar los montes; la cual es rarísima. Así, en el texto conocido que muchos citan al comentar este lugar:

"Quod autem ait Dominus, *Cum venerit*... de fide dixit quae perfecta est. Ipsa enim vix invenitur in terra. Ecce plena est Dei ecclesia: quis huc accederet, si nulla esset fides? Quis non montes transferret, si plena esset fides."

Y continúa poniendo el ejemplo de los apóstoles, que dejadas todas las cosas siguieron al Señor, porque tenían grande fe; pero con todo tampoco esta fe era plena; de lo contrario no habrían dicho: Auge nobis fidem (Lc., 17, 5). (De verbis Domini, sermo 115; PL, 38, 655.)

c) En otros textos ya une los dos elementos dichos de la pequeñez relativa y falta de perfección en la fe. Así contra Gaudencio:

"Vides Ecclesiam... In ea sunt boni per se ipsos multi; in comparatione autem zizaniorum vel paleae, profecto pauci... Qui autem habeant fidem tanquam granum sinapis qua montes etiam transferantur (Mt., 17, 19) rarissimi omnino sunt. De tali enim fide Dominus dicebat: *Putas*... non de apostasia totius orbis, sicut tu perversissime intelligis" (Contra Gaudentium, 2, 6; PL, 43, 745).

Y aun quizás más claro en el libro "De unitate ecclesiae":

"Item dicunt de apostasia orbis terrarum dictum esse quod ait Dominus: Filius hominis... Quod nos intelligimus dictum vel propter ipsam fidei perfectionem, quae ita difficilis est in hominibus, ut in ipsis quoque... sanctis, sicut in ipso Moise (Deut., 32, 51) inveniatur aliquid ubi trepidaverint, vel propter illam iniquorum abundantiam et paucitatem bonorum" (PL, 43, 419-420).

d) Insiste además San Agustín en otros pasajes, en que la forma dubitativa o interrogativa de nuestro texto no supone en Cristo ignorancia, sino que más bien tiene un sentido cuasi-típico, ya que con esta forma queda prefigurada nuestra fe flaca y dudosa en Él. Los textos son abundantes. Así rechaza toda ignorancia de Cristo en el pasaje que acabamos de citar "de unitate ecclesiae". De manera semejante, al comentar aquel texto de San Juan (Ioh., 8, 19): *Si enim me sciretis et patrem meum FORSITAN sciretis*, afirma que los hombres dudan "aliquando increpative" "de his rebus quas certas habent", lo que hace Jesús en este lugar "increpans infidelitatem futuram generis humani" (PL, 35, 1671-72). La misma interpretación recurre en la parábola del sembrador (in Mt., 13, 24), en cuyo comentario afirma además que Jesús usó de nuestro texto en esta forma interrogativa "quaerendi potius quam... affirmandi modo, propter audientis infirmitatem" (Quaestionum in Mt., PL, 35, 1369). Y en el libro "De unitate ecclesiae" y aun más claramente en la carta 93 al hermano Vicente, expone el significado cuasi-típico de esta duda:

"Illius [Christi] dubitatio nostram dubitationem figuravit, quia propter multa scandala circa finem saeculi pullulantia, hoc erat quandoque humana infirmitas dictura" (De unitate eccles.; PL, 43, 420).

"Dubitatio enim cuncta scientis nostram in illo dubitationem praefigu-

ravit, quando Ecclesia ex multis de quibus multum speravit, saepe decepta, quod aliter quam credebantur inventi sint, sic perturbatur in suis, ut de nullo facile boni aliquid velit credere" (ep. 93, fratri Vincentio; PL, 33, 338-339).

e) Al comentar las palabras "*Phantasma est*" (Mt., 14, 26) insinúa una nueva sentencia, que luego recurrirá en la historia de la exégesis, aunque, a lo que sabemos, nadie se la atribuyó a San Agustín:

"Quod dixerunt discipuli phantasma esse, significat id quod dictum est: putas inveniet fidem in terra? Quia quidam qui cesserint diabolo, *de Christi adventu dubitabunt*" (Quaestiones in Mt.; PL, 35, 1.326).

Parece dar a nuestro texto el sentido de que en la parusía algunos dudarán del advenimiento de Jesús.

f) Tiene también para nosotros su importancia el que tratándose en el contexto antecedente y consecuente de la oración, e irrumpiendo en nuestro versículo como de un salto la fe, se detiene San Agustín a examinar las relaciones que existen entre la fe y la oración; ya que la fe no es sino como el manantial de la oración, y ésta robustece la fe:

"Si fides deficit, oratio perit. Quis enim orat quod non credit?... Ergo ut oremus credamus; et ut ipsa non deficiat fides qua oramus, oremus. Fides fundit orationem; fusa oratio fidei impetrat firmitatem" (Sermo., 115; PL, 38, 655).

g) Hay que notar también que dos veces une San Agustín nuestro texto con la parábola del fariseo y publicano, que sigue inmediatamente en el contexto lucano. Así cita nuestro versículo y añade:

"Continuo quippe tanquam praesciens [Iesus] nonnullos sibi superbe arrogaturos hanc fidem, dixit ad quosdam qui sibi iusti videbantur..." (Epist. 93; PL, 33, 345).

"Ne exsisterent quidam haeretici, qui attendentes et putantes quasi lapsum totum mundum... iactarent se, quod in ipsis remansit, quod de toto mundo perierit; ibi statim ubi ait: *Putas*... subiecit Evangelista et ait: Dixit autem et ad quosdam, qui sibi iusti videbantur" (Enarr. in Ps. 31, 2; PL, 36, 265; Cf. etiam De unitate ecclesiae, 15; PL, 43, 241).

Recojamos en breves palabras la mente del Santo Doctor. Prescindiendo del comentario a las palabras "Phantasma est", donde quizás se insinúa una nueva sentencia, este versículo, según San Agustín, no lleva consigo la apostasía de todo el orbe, sino o un número relativamente pequeño de fieles en comparación de la muchedumbre de los malos, o una escasez en los fieles de aquella fe excelentísima que puede incluso trasladar los montes. La forma dubitativa que Cristo emplea es un recurso increpativo. Como además la fe es manantial de la oración, bien pudo Cristo relacionarlas en la parábola del juez inicuo. Más: este versículo conecta perfectamente la parábola anterior con la siguiente del fariseo y publicano. No insiste San Agustín en que se trata del segundo advenimiento de Cristo; pero es evidente por el contexto y aun el Santo Doctor lo supone.

Los Padres posteriores repiten y comentan el texto, pero sin iluminarlo más claramente (6).

II. ESCRITORES DE LA EDAD MEDIA.

A) *Exegetas griegos y orientales.*

Comentan nuestro texto las *Cadenas* de Padres griegos, Teofilacto y Eutimio Zigabeno; entre los orientales, Isho'dad, Obispo nestoriano, y Gregorio Bar-hebreo. Todos sin gran novedad. En Teofilacto y Eutimio aparece claro el influjo agustiniano (7).

---

(6) Así, S. EUQUERIO, obispo lugdunense, en el comentario al Génesis que muchos le atribuyen (PL, 50, 904); S. FACUNDO, obispo hermianense (Pro defensione trium capitulorum, 4, 4; PL, 67, 626); VIRGILIO, obispo tapsense, prueba con este texto contra Eutiques que Cristo conservó la humanidad (Contra Eutychetem, 1, 14; PL, 62, 103) y que es a la vez hijo de Dios e hijo del hombre (4, 8; PL, 62, 123). S. GREGORIO M., comentando aquel lugar de Job: "ne FORTE peccaverint filii mei...", explica, haciendo alusión a nuestro pasaje, que Cristo "nonnunquam quasi ex nostra dubitatione loqui", sin que esto importe en Cristo ignorancia alguna (Moralium, lib. 1, núm. 31; PL, 75, 542); palabras que hizo suyas S. ODÓN, abad cluniacense, en el epítome a los Morales de S. Gregorio (libro 1; PL, 133, 115). S. COLUMBANO expresamente aplica este texto a las grandes persecuciones de los últimos tiempos (Ep. 53; PL, 80, 282).

(7) Las CADENAS de los PP. griegos niegan que del texto pueda inferirse ignorancia alguna en Cristo, y lo explican por una apostasía no universal, "eo quod homines attendant spiritibus erroris" (ed. J. A. Cramer, Oxford, 1844, pág. 132.

TEOFILACTO hace en su comentario una breve síntesis de la doctrina agustiniana (PG, 123, 1.000-1.001), y asimismo EUTIMIO ZIGABENO en sus comentarios al Evangelio (PG, 129, 1.052).

Entre los escritores de Oriente son dignos de mención: ISHO'DAD, obis-

B) *Exegetas latinos.*

Entre los latinos, SAN BEDA EL VENERABLE, en su comentario a San Lucas, sigue abiertamente a San Agustín, excluyendo toda duda en Cristo e interpretando el texto del pequeño número de escogidos, que serán tan escasos "ut non tam ob clamorem fidelium iniuste damnatorum, quam ob eorum torporem iuste damnatorum, totius iam mundi sit acceleranda ruina" (PL, 92, 551-552). Las ideas y aun las mismas palabras de San Beda las reproducen CHRISTIANUS DRUTHMARUS (Expositio brevis in Lc.; PL, 106, 1512) y el seudo WALAFRIDUS STRABO en la glosa que tantas veces se repite en la Edad Media (PL, 114, 322).

SAN AGOBARDO, Obispo de Lión († 840), cita dos veces, a lo que sabemos, nuestro versículo. Una en el libro "De privilegio et iure sacerdotii" (PL, 104, 141), donde a la sólita interpretación del escaso número de fieles añade el elemento de la proximidad del advenimiento del Señor, que cree estar cercano, ya que la fe decrece. Idea que expresa aún más claramente contra Félix, Obispo de Urgel: "Iam propinquum esse cernimus tempus illud, de quo Dominus loquitur" (PL, 104, 33) (8).

Desde el principio del segundo milenio hasta el Tridentino los exegetas repiten las palabras de San Agustín o San Beda, sin más novedad que la de algunos que insisten en la fe práctica o en la fe "operibus fulta" (B. Simón F. de Cassia). Doctrina que incluyó SAN BUENAVENTURA en su famosa distinción entre "fides CREDULITATIS et fides FIDELITATIS":

---

po nestoriano, quien entiende la fe, no como creencia en los misterios de la Trinidad y Encarnación, sino más bien como paciencia y constancia de ánimo en el amor de Dios. Según él, el que sean pocos los que conserven la fe, significa que los más se dan a las cosas terrenas y sólo pocos a las celestiales y divinas (Horae semiticae - The comentaries, edition Marg. Dunlop-Gibson. Cambridge, 1911, pág. 192).

GREGORIO BAR-HEBREO expone la parábola del juez inicuo, que aplica a Ciro, rey de los persas. En nuestro lugar considera sólo la brevedad del tiempo hasta el fin del mundo (Edit. W. E. Carr. London, 1925, página 126).

(8) No creemos puedan relacionarse estas explicaciones con los pretendidos rumores y terrores con ocasión del fin del primer milenio, pues, aparte de que S. Agobardo dista aún bastante del fin del primer milenio, G. KURTH cree ser una fábula lo de la supuesta expectación del advenimiento para el año 999 (Dict. Apol., 3, 514-6).

"Hoc quidem dicit, quia licet FIDES CREDULITATIS in multis videatur esse, fides FIDELITATIS et CONFIDENTIAE reperitur in paucis: Prov., 20, 6... et Ier 7, 28" (S. Bonaventura, Opera omnia, vol. 7, Coment. in Evang. Lucae [Quaracchi], pág. 472) (9).

Entre los otros autores son dignos de mención: ZACARIAS CHRYSOPOLITANUS, que sigue a San Beda, pero además, al hablar de Jesucristo andando sobre las olas del mar, abraza la ya citada opinión de San Agustín sobre la fe en el advenimiento del Señor (In unum ex quattuor; PL, 186, 383-384); HUGO DE SAN CARO confirma con multitud de textos bíblicos la doctrina del escaso número y tibieza de los elegidos al fin del mundo (Postillae in S. Scripturam [Venetiis, 1754], vol. 6, fol. 239 B); SAN ALBERTO M. sigue la opinión común (In Evangelium Lucae [París, 1895], 23); SANTO TOMAS DE AQUINO, además de ésta abraza también la explicación de San Agustín sobre la fe perfectísima (Catena aurea in 4 Evangelia [Taurini, 1915], 2, 267 A); NICOLAS LIRANO introduce la explicación de que la fe de que se trata en el texto es la fe "formata charitate", explicación que recurrirá frecuentemente en los autores posteriores (Postillae [Venetiis, 1588] in h. l.); DIONISIO CARTUJANO relaciona este texto con otros muchos de la Escritura donde se alude a los pocos que conservan la "rectitud" (In Lucam [París, 1542]; p. 311 b) (10).

Resumiendo. Los autores de la Edad Media siguen a San Agustín, cuya sentencia divulga y hace común San Beda. Se insiste

---

(9) Insisten en la fe práctica, antes de S. Buenaventura: S. BRUNO ASTENSE, que dice que reinando el Anticristo habrá pocos "fidei et iustitiae sectatores" (Coment. in Lc.; PL, 165, 430); PEDRO BLESENSE, que parece entender más bien el texto de la fidelidad mutua entre los hombres (Epis. 141; PL, 207, 423). Después de S. Buenaventura, el B. SIMÓN F. de Cassia, O. S. A. (De gestis Domini, Apud sanctam Ubiorum coloniam, 1540; pág. 360 b); ANTONIO BROIGKVVY (In 4 Evangelia enarrationes [Venetiis, 1548], art. 103, fol. 231); y CAYETANO, que llama a los verdaderos fieles "professores christianae fidei verbis et factis", aunque en la exposición parece hablar de la falta de fe en general (In 4 Evangelia [París, 1550], pág. 291).

(10) Citan el texto o lo comentan brevemente y sin añadir nada nuevo: PEDRO CELENSE (Sermo. 5 in adventu Domini; PL, 202, 648-649); GUIDO DE PERPIÑÁN (Concordia evangélica [Coloniae, 1631], págs. 831-833); ERASMO DE ROT. ("Critici sacri", Annotationes in evang. [London, 1660], 6, 1428).

en el aspecto práctico de esta fe, que debe ir acompañada de obras (fides fidelitatis et confidentiae), y se relaciona nuestro texto con el "Multi sunt vocati, pauci vero electi" (vgr. en Dionisio Cartujano).

Esta uniformidad de opiniones pronto se romperá, pues desde el Concilio Tridentino, tanto la exégesis católica como la protestante seguirán nuevas rutas.

III. Exegetas postridentinos católicos hasta 1800.

Pronto se empieza a notar el influjo del libre examen en la exégesis de nuestro texto, como en la de otras muchas perícopes bíblicas. Por esto se impone separar las opiniones de los católicos y de los protestantes. Estamos en un período brillante como el que más de la exégesis católica, tanto por el número de escritores como por su calidad.

Los autores en general tienden a seguir a San Agustín; pero la fe suele tomarse en un sentido propio, o bien tal como ella se manifiesta en la oración. Así expone esta sentencia el maestro de los comentaristas evangélicos, JUAN MALDONADO:

"Placet mihi... quod Augustinus et Beda dicere videntur. Cum Christus dixisset fore, ut cito Deus electos suos liberaret, reddere nunc causam, quamobrem saepe non liberet, quia nimirum non ea fide, qua debent, Deum orant. Itaque cum venerit ad iudicium Filius hominis..., vix quos liberet inveniet, quia vix fidem inveniet. Excusat ergo Deum, hominem accusat. Per Deum non stare, quominus qui ipsum orant liberentur; per homines stare, qui non quanta decent, orant fide. Fides enim est quae orationem animat (11) et efficacem reddit, fides, quae quod petitur impetrat. Hoc est quod Christus iis, quibus sanitatem, quam petebant, concessit, solet dicere: Fides tua te salvum fecit..." In Evang. Lucae. Ed. Mussiponti, 1597, pág. 362.

Otros autores hacen resaltar más la fe perfectísima, de la que también habla San Agustín. Así, ARIAS MONTANO, CORNELIO A LAPIDE y CORNELIO JANSENIO, Obispo de Ypres, quien pue-

(11) La edición musipontana, que por lo demás es más perfecta, lee aquí "*animae*". Pero así la frase carece de sentido. Otras ediciones dan la lección "*animat*", que seguimos.

de aquí considerarse entre los católicos, pues su *Tetrateuco* no contiene errores (12).

En otros autores se ve la tendencia parenética y tienden por ello a extender el texto a los tiempos de apostasía que ellos vivían. Así, CORNELIO JANSENIO GANDAVENSE, ALFONSO SALMERON y JUAN HOFMEISTER (13).

Cierta novedad tiene la opinión de ESTIUS, que además de la opinión tradicional sostiene que las palabras "*Non inepte*" se refieren al primer advenimiento de Cristo, que habla de sí como "*adhuc venturo*", según aquello de que "In propria venit et sui eum non receperunt". La razón es, porque la liturgia de Navidad acomoda este texto como antífona al primer advenimiento, y todas las antífonas se refieren a él (Annotationes in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca, Antverpiae, 1652, p. 577-578). Esta opinión, que su autor nunca defendió como exclusiva, no tuvo ni defensores ni impugnadores.

---

(12) ARIAS MONTANO alude a la fe perfecta "cuius portio quantum granum sinapis, transferre potest montes. Haec veniente Filio hominis ad visitandam terram non invenietur", principalmente por falta de oración (Elucidationes in 4 Evang. Antverpiae, 1575, pág. 248); CORNELIO A LAPIDE parece querer relacionar todos los sentidos que se han dado respecto a esta fe. Así entiende el texto de la fe perfecta, que es una confianza o fe informada por la caridad (recuerda a Nicolás Lirano). Más, hay que entenderlo de la fe ortodoxa, que entonces en muchos desaparecerá, porque cuando inste la venida de Cristo, habrá quienes negarán que Cristo haya de venir; y darán por motivo: "Ex quo enim patres dormierunt omnia sic perseverant ab initio creaturae" (2 Ptr., 3, 3). Donde aparece quizás la sentencia agustiniana dada en el comentario a las palabras "Phantasma est" (Commentaria in Lucam. Torino, 1913, pág. 419). Por semejante manera el obispo iprense sigue todas las sentencias agustinianas (Tetrateuchus sive comment. in evang. Mechliniae, 1825: 2, 180).

(13) CORNELIO JANSENIO GANDAVENSE, después de un lento examen del texto, así lo aplica a su tiempo:

"Itaque non tantum significat defectum et paucitatem fidei in hominibus qui vivi reperientur in novissimo die, sed etiam in hominibus cuiuslibet temporis. Et tamen sic loquitur... propterea quod semper sic loquatur de suo adventu, ut eum velit quovis tempore a fidelibus exspectari, quasi ipsorum sit futurus tempore" (Comment. in Concordian evang. Paris, 1586, páginas 857-861).

No sólo la doctrina de Jansenio Gandavense, sino aun sus mismas palabras reproduce ALFONSO SALMERÓN en sus sermones sobre las parábolas, donde sugiere que con las palabras de Cristo ya se habrán designado los tiempos actuales, dado que se ve decaer la fidelidad a Dios y al prójimo (Sermones in parabolas evangelicas, Coloniae Agrippinae, 1612, tract. 31, p. 251). Ideas semejantes se encuentran en JUAN HOFMEISTER, que floreció a mediados del s. XVI (Commentaria in Mc. et Lc. Coloniae, 1572, pág. 743).

Con gran amplitud desarrolla nuestro texto el insigne escriturario portugués P. Sebastián BARRADAS, S. I., que recoge las opiniones de los antiguos y examina con cuidado sobre todo las dificultades que provienen de la escasez de creyentes al fin del mundo, comparándola con la maravillosa conversión de las gentes de que parecen hablar otros textos (Comment. in concordiam et historiam 4 Evang., Venetiis, 1609, 3, 501-504). Después tendremos que volver a él.

FABRITIUS PAULUTIUS parece preocupado por el mismo problema, y lo resuelve, como Barradas, refiriendo la defección al tiempo que precede a la muerte del Anticristo, pues después de su muerte habrá fe en muchos. (Commentarii in 4 evangelia, Romae, 1619, p. 372) (14).

JUAN HARDUINI, de ingenio a veces tan extravagante, es, a lo que sabemos, el primer católico que refiere nuestro texto a la destrucción de Jerusalén (Commentarius in N. T., Amstelodami, 1741, p. 217): "Quando veniet Primogenitus hominum ad ulciscendos electos suos de iniuriis quas intulerint ipsis Iudaei..." La frase puede parecer, fuera del contexto, algo vaga; pero dentro de él no, ya que Harduini refiere todo el capítulo 17 de San Lucas expresamente a la destrucción de Jerusalén

---

(14) Entre los otros grandes exegetas que exponen nuestro texto son dignos de mención: LUCAS BRUGENSE, que confirma la sentencia común, pero quiere que los fieles se digan pocos "non respectu infidelium quod semper locum habet, sed pauciores quam praecedentibus ab humili suo statu temporibus. Pauci, verum insignes illi illustresque, non tantum fide, verum etiam fidei confessione et perseverantia in oratione omnisque generis virtutibus" (Comment. in S. I. Ch. Evang. secundum Lucam, Antverpiae, pág. 278); MANUEL SA (Notationes in totam Scripturam Sacram, Antverpiae, 1598, pág. 375); JUAN MARIANA (Scholia in V. et N. T., París, 1620, pág. 779); DIEGO DE BAEZA (Commentaria moralia in Evangelicam historiam, Venetiis, 1632, t. 4, pág. 330), quien ni palabra dice de este versículo 8.º b, siendo así que expone la parábola del juez inicuo, o porque cree ver un elemento extraparabólico, o porque le resulta difícil la conexión; ADAMUS CONTZEN (Commentaria in 4 sancta I. Chr. Evangelia, Moguntiae, 1626, t. 2, pág. 168); FRANCISCO PAVONE (Commentarius dogmaticus in evangelia, Neapoli, 1635-1636, pág. 188); BERN. LAMY (Commentarius in Harmoniam 4 Evang., París, 1699, pág. 387); JUAN ESTEBAN MENOCHIUS (Comment., Gandae, 1830, 9, pág. 378); ALEXANDER NATALIS (Expositio S. Evangelii, París, 1745, 2, pág. 382); FR. CAYETANO POTESTA, de Panormo, quien tienta además de la solución común, otra nueva:

"Vel hoc dixit Christus quia tunc in toto mundo non invenietur vera fides nisi *in sola terra Israel,* el forsan *in sola Ierusalem,* quae comparatione totius orbis terrae quasi nihil habetur" (Evangelica Historia. Panormi, 1726, 2, pág. 80).

(véase, por ejemplo, la paráfrasis a 17, 30). Pero como este comentario desde el año 1742 está en el Indice, no puede considerarse el autor como representante del pensamiento católico. Por otro lado, comienza desde este tiempo el influjo claro de la exégesis protestante en los comentarios católicos.

Contemporáneo de Harduini era A. CALMET, O. S. B., quien ya enumera muchas interpretaciones de este texto, más faltas de verdad que de ingenio. El da también la suya, en que coarta el sentido a los judíos y al tiempo en que Cristo establezca su reino. Sin hablar claramente de la destrucción de Jerusalén, la insinúa con bastante claridad (Commentarius litteralis in omnes libros, N. T., Wirceburgi, 1787, 2).

Pero estas varias sentencias que comienzan a aflorar nos hacen volver paso atrás para recorrer la exégesis protestante de este período.

IV. Exegetas acatólicos (1500-1800) y su influjo en la exégesis católica

Los primeros exegetas protestantes siguen a los católicos (15). Pronto empiezan a surgir preocupaciones sobre el sentido dogmático de la voz "pistis" y se nota una cierta tendencia a extender el defecto de fe a todo el tiempo que media hasta el segundo advenimiento de Cristo; acontecimiento que es saludado como una liberación de los fieles.

Es claro en varios exegetas el influjo de JUAN CALVINO, quien proponía así su sentencia:

"Diserte vero Christus a suo in caelum ascensu usque ad reditum homines passim incredulos fore praedicit, his verbis significans, si non tam mature appareat redemptor, tarditatis culpam penes homines fore, quia nemo fere ad ipsum respiciet. Atque utinam non tam clare nobis constaret huius vaticinii effectus, sed experientia docet... vix in paucis

(15) Así, Benedictus Aretius Bernensis (Commentarii in... 4 sanctos evangelistas, Morgiis, 1596, pág. 384); Lucas Osiander (4 Evangelia et Actus, Tubingae, 1581, pág. 783), y Juan Piscator (Fischer) que dice que por defecto de fe viene significada toda impiedad e injusticia (Commentarii in omnes libros N. T. Herbornae, 1638, pág. 277).

exiguam fidei scintillam posse exprimi. Alii *fidei* nomen pro integritate accipiunt..." (Commentarius in harmoniam evangelicam. Brunsvigae, 1891, col. 417) (16).

JUAN COCCEIUS analiza atentamente esa fe, que el Señor no encontrará:

"Fides autem hic non significat notitiam mysteriorum Dei solam, sed dilectionem sinceram veritatis, operosam in charitate, et exardescentem in desiderium amplificationis regni caelorum, atque etiam per animadversionem signorum temporis, in prophetia notatorum, sese porrigentem ac praeparantem in *'αποκαραδοκία* ..... ad exspectandam et excipiendam manifestationem regni coelorum" (Comment. in 4 Evang.—Opera omnia, t. 4. Amstelodami, 1701, pág. 44).

Pero al final de las obras de Cocceius ya se encuentra otra sentencia conciliadora acerca de la significación de "venida" y "fe" en nuestro texto: fruto sin duda de la *GRAN DISCUSION ENTRE LOS EXEGETAS PROTESTANTES* en torno a este texto, que se tuvo durante su vida (17).

Se originó la discusión en Alemania entre A. PFEIFER y FELIPE JACOBO SPENER. El primero había expuesto nuestro texto aplicándolo al *último advenimiento* de Cristo y a la *fe salvífica* en Cristo como Redentor. Spener, en cambio, propugnaba un cierto *advenimiento* de Cristo *para liberar los escogidos* y decía que la fe significaba el asentimiento y confianza en esta venida (18). Pfeifer escribió varias veces contra él (19), y le si-

---

(16) Se nota el influjo de Calvino en AGUSTÍN MARLORATO (Novi Testamenti expositio ecclesiastica, 1570, pág. 396), que cita casi a la letra a Calvino; así como DAV. PAREUS (Operum theologicorum exegeticorum pars 3.ª et 4.ª—Adversaria in Lucam, pág. 724). También se ve el influjo en HUG. GROTIUS (Annotationes in evangelia. Editio Halae, 1769, 1, páginas 874-875; Critici sacri. London, 1660, 6, 1.433-1.434).

(17) Somos los primeros en lamentar el no haber podido conseguir las obras originales de los protestantes que intervinieron en esta liza, y que por lo demás son rarísimas. Reconstruímos la discusión con las referencias que tenemos por *Calmet* (o. c.). ROSENMULLER (Scholia in V. T.ª Norimbergae, 1803, 2, 217-218) y sobre todo por CRISTÓBAL WOLF (Curae philologicae et criticae—T. 1 in SS. Evangelia. Basileae, 1741, páginas 723-726).

(18) Propugnó su teoría en el opúsculo: Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten, in Rettung des insgemein gegen dieselbe unrecht angeführten Spruchs Lc 18, 8. Francof. ad Moen., 1693.

(19) Los títulos de estas obritas pueden verse en Wolf.

guieron L. SIMONIS ("Ungrund der Hoffnung besserer Zeiten") y M. Cristóbal BOLDIG ("Schlechte Hoffnung besserer Zeiten"). Por Spener salieron Juan HENRICH y WHARMUNDUS.

Pero esta sentencia de Spener no era nueva del todo. Aparte del fundamento que pueda tener en las palabras de San Agustín antes citadas, ya entonces se atribuía al llamado FABER STAPULENSIS († 1536) y se citaban varios autores que le habían seguido, como SANDHAGENIUS, LUTKENIUS y José MEDE, quien parafraseaba así el texto: "Ubi veniet Filius hominis [ultum eos] NUM QUIS CREDET PRIUS QUAM VENERIT?"

Cinco años antes de publicar Spener su libro se había suscitado en la publicación londinense "Novedades literarias" la misma cuestión, pero bajo anónimos.

El anónimo 1.° londinense a. 1688, febr., argüía: Si se trata en el texto de una liberación de los fieles, no puede haber cuestión de fe salvífica, pues Cristo no vendrá a liberar a los que carecen de fe. Por lo que ésta se ha de tomar más bien como confianza, asentimiento, persuasión. Por eso parafraseaba así: "Putatisne, Filium hominis, ubi in terram venturus est, inventurum esse eos, qui ipsum exspectent et tale quid imminere credant?"

El anónimo 2.° rechazaba esta opinión, ya que se apartaba del sentido corriente de la voz "fe" en la Escritura y también la opinión tradicional, y proponía más bien este otro sentido: Filius hominis veniens ad extremum iudicium [el cual se diferirá para que los condenados tengan ocasión de arrepentirse] nusquam fidem in terra inveniet [cum electos prius sit collecturus in nubibus].

El anónimo 3.° rechaza todas las sentencias anteriores y dice se trata de la necesidad de oración EN TODO TIEMPO, por cuyo defecto no son escuchadas las preces. Por lo que el sentido es: Num Filius hominis veniens [quocumque tempore et ad quoscumque electos] fidem [oración continua] in terra inveniet?

Un anónimo 4.°, de las palabras en que Cristo dice que vengará ἐν τάχει a los suyos deducía que se trataba de un advenimiento INMINENTE, junto con la liberación de los escogidos;

esto es: los apóstoles y fieles de la primitiva Iglesia. Por lo que, decía, el texto se refiere a la destrucción de la república judaica, y el sentido es: "talia eventura esse in destructione Ierusalem quae omnem fidem superent". O en otras palabras: Cuando Cristo venga a hacer justicia, destruyendo a los judíos y librando a la Iglesia, ¿habrá quien lo crea, cuando vea lo que sucede? Vosotros no podéis ahora creer; pero os lo anuncio de antemano para que lo creáis cuando acontezca.

Un 5.º anónimo, que en las primeras páginas parece consentir con el 4.º, nota después que las palabras de Cristo admiten una doble fuerza interrogativa: NUM fidem inveniet?, o bien: NONNE fidem inveniet? Cuál fué el sentido que pretendió Jesús sólo podríamos deducirlo de la inflexión de la voz. Siéndonos ésta desconocida, no nos queda sino escoger el sentido que parezca más apto. Este es: NONNE fidem inveniet? Porque en el tiempo que Jerusalén fué destruída, muchos, tanto judíos como gentiles, se habían convertido a la fe.

Como se ve, estas opiniones tenían algo de común con la discusión Spener-Pfeifer, aunque cada uno resolvía la dificultad según su ingenio. Un punto quedó por aclarar, y en él se centró la discusión por mucho tiempo: *la esperanza de tiempos mejores*, que había sido el principio de la disputa. Starck seguía a Spener (20); Wolf, a Pfeifer. Cocceius, en sus cartas, vacilaba. Y así, después de haber escrito sobre este texto en sus comentarios a los Evangelios (cf., p. 288), tuvo que volver varias veces en sus cartas a discutir sobre esta esperanza de tiempos mejores. Así escribía en 1666:

"Quod scribis de regno Christi, novimus sane, Christum et regnasse, antequam in mundum veniret, et regnum proprie suum incohasse, quando consedit ad dextram Dei. Sed et dubitare non debemus adhuc omnia regna mundi ipsius fore. Non quasi Ecclesia debeat exspectare illum statum, ut sit populus regnans, qualis populus Iudaei erant, sed quod regna illa adversaria in eum statum redigenda sint, ut serviant Ecclesiae, quemadmodum regna mundi servire possunt eis quorum regnum non est

(20) En sus "notas selectas a los lugares dudosos del N. T.", página 93, así comentaba: "Verum Filius hominis veniens [ad, vindicationem eorum] nun inveniet τήν πίστιν hanc fidem [ἐκδίκησιν nempe Domini iam instare] super terra?" (Citado por Wolf, pág. 725).

de hoc mundo. Neque potest opponi locus Lc. 18, 8. Nam... is dicit, dubium videri posse an Christus, cum veniet ad ekdikesin, sit reperturus fidem in terra. Nempe quod ante ekdikesin res Ecclesiae videantur valde deploratae futurae esse et vix videatur ab hominibus concipi posse quod tempus ekdikéseos prae foribus sit..." (Epis. 353 in "Opera omnia". Amstelodani, 1701, pág. 759) (21).

El desconcierto y vacilación de Cocceius se advierte en las obras de los acatólicos de este período (22).

Esta discusión revela un decidido esfuerzo por evitar las dificultades a que está sometida la sentencia tradicional. Pero caían en dificultades mayores y la disputa se ampliaba y enmarañaba. Reflejos de estas sentencias reaparecerán en siglos posteriores.

Calmada la disputa, hay un lento regreso a la opinión tradicional, pero dominando por algún tiempo entre los acatólicos del siglo XVIII la opinión que refiere el texto a la destrucción de Jerusalén e interpreta la fe como creencia en el advenimiento de Jesús.

JUAN ALBERTO BENGEL parecía querer cerrar la discusión, cuando expuesto según la sentencia común el texto añadía:

"*Spes meliorum temporum* hoc dicto neque confirmatur neque infirmatur. Meliora tempora excipiet tempus pessimum... a fide alienis-

(21) Wolf (o. c., págs. 725-726) cita otra carta de Cocceius, que no he sabido encontrar en sus obras (ed. Amstel.), donde se profiere otra sentencia, o por lo menos no habla tan claramente del juicio final, pues se le da al texto un sentido latísimo aplicable a toda visitación del Señor desde la destrucción de Jerusalén hasta el fin del mundo.

(22) Así Dan. Brenius queda dudoso, queriendo quizás con palabras vagas conciliar las sentencias de entonces. (Breves in V. et N. T. annotationes. Amstelaedami, 1664, N. T., fol. 72); De Sacy (Le Maistre Isaac Louis), jansenista, sigue completamente a S. Agustín (Sacra Scrittura, N. T., t. 4. Venezia, 1780, pág. 540); De Beausobre-Lenfant (Le nouveau Test. Lausanne, 1735, t. 1, pág. 262) y Nortonus-Knatchbull (Animadversiones in libros Novi T. In Criticorum Sacrorum Biblia-Supplementum. Francofurti, 1701, col. 1840) hablan sólo de la destrucción de Jerusalén: Enrique Hammondi, cuyo Nuevo Testamento tradujo del inglés al latín Juan Le Clerc (Iohannes Clericus), habla también solamente de la destrucción de Jerusalén. Más: Le Clerc insiste, en las muchas notas que añadió a la traducción, en la imposibilidad de aplicar estas palabras al juicio final. Hace un largo estudio de los presuntos textos escatológicos del N. T., y todos los quiere explicar de la destrucción de Jerusalén. Por esto es su obra muy útil para el estudio de la escatología del N. T. (Nov. Test. D. N. I. X. Amstelaedami, 1699, t. 1, pág. 209.)

simum, in ipsum *adventum Filii hominis* incurrens" (Gnomon Novi T. Tubingae, 1742, pág. 270).

Siguen rechazando la esperanza (o no esperanza) de mejores tiempos otros exegetas protestantes, que generalmente creen se trata en el texto de la destrucción de Jerusalén (23).

Esta sentencia influye naturalmente en los católicos, algunos de los cuales sostienen valientemente esta opinión (D. Calmet, Brentano, Luis Guerra, Vogt). Para referir nuestro texto al segundo advenimiento de Cristo, encuentran la dificultad de que

---

(23) JUAN GUYSE extiende el sentido del texto a todo el tiempo que va desde la destrucción de Jerusalén hasta el fin del mundo (A practical exposition of the 4 Evangelist. London, 1749, pág. 504).

Poco después, JUAN DAV. MICHAELIS, hablando de la fe en el advenimiento del Señor, decididamente refiere estas palabras, como todo el capítulo 17 de S. Lucas, a sólo la destrucción de Jerusalén, y quiere así cortar al vivo las discusiones en torno a los presuntos tiempos mejores: "Dieses ganze Gleichniss [Lc. 18, 1-8] gehört noch zum vorhergehenden, WO VON UNTERGANG IERUSALEMS DIE REDE IST... Dass es durch die Eintheilung in Capitel davon abgerissen ist, und ohne Zusammenhang gelesen ward, hat manche Dunkelheit, oder irrige Erklärung veranlasset, sonderlich die des achten Verses, Christus werde bei seiner Zukunft zum jünsten Gericht die Welt im Unglauben und Verleugnung der Religion versunken finden, vorüber viel disputiert ist, da andere in der Zukunft bessere Zeiten erwarteten, und sich auf Weisagungen der Propheten beriefen". Y al comentar nuestro versículo (8 b.) añade: "Wird auch man auch um die Zeit, wenn ich komme, Jerusalem zu zerstören, und der Unterdrückung der Meinigen ein Ende zu machen, es glauben?... Von seligmachenden Glauben an Christum, oder auch von Glauben an die geoffenbarte Religion überhaupt, ist hier nach dem Zusammenhange nicht die Rede" (Anmerkungen für Ungelehrte zu seiner Uebersetzung des N. T. Göttingen, 1790. Pars 1, pág. 468).

Aun se muestra más decidido ROSENMÜLLER, quien excluye positivamente la sentencia que refiere nuestro texto al juicio universal, porque, según él dice, no se conforma con el contexto: "Num quis credet prius eum venturum esse ultum iudaeos, quam venerit? Putatisne Messiam ubi Maiestatem suam manifestaturus veniet, reperturum esse multos qui ipsum exspectent, et tale quid imminere credant? Non est sermo de adventu Christi ad iudicium extremum... Sensus igitur est: Paucos in Palaestina creditures esse eius adventum prius quam apparuerit... Qui adventum illum de adventu Christi extremo ad iudicium universale, atque adeo fidem, de salvifica in Dominum, ut Redemptorem, inter homines tum deficiente, interpretantur, ii VIX HABEBUNT, QUO CAUSAM SUAM TUEANTUR, SI CONTEXTUM CONSULANT" (Scholia in N. T. 5. Norimbergae, 1803, 2, 217-218).

Ideas semejantes desarrolla en su comentario Sam. Fed. NATHAN MORI (Praelectiones in Lucae Evangelium. Lipsiae, 1795, pág. 377); de forma que la opinión de la destrucción de Jerusalén resulta casi común entre los acatólicos del siglo XVIII.

entonces habrá un solo rebaño y un solo pastor (24). Con todo, en el siglo XIX irá decreciendo este influjo.

Abarquemos en breve SINTESIS las opiniones que se defienden desde el Concilio Tridentino hasta el siglo XIX. Los grandes exegetas católicos defienden la sentencia tradicional, aunque comienzan ya a surgir dificultades al relacionar este texto con otros de la Sagrada Escritura. Los protestantes, por influjo de Calvino, tienden a extender las palabras a todo el tiempo que va desde la fundación de la Iglesia. En el siglo XVII, tanto en Inglaterra como en Alemania, se disputa acaloradamente sobre este texto. Salen nuevas sentencias a la luz, aunque ya tenían sus precursores. Al final de este período parece triunfar entre los acatólicos la opinión que refiere el texto a la destrucción de Jerusalén y a la fe en el advenimiento del Señor. Ni faltan católicos que conceden más o menos a esta opinión y se adhieren a ella o muestran que no les desagrada del todo y quieren concordarla con la opinión tradicional (25).

---

(24) Ya hablamos antes (pág. 287) de D. Calmet. Dom. von BRENTANO abraza sin dudar la sentencia de la destrucción de Jerusalén (Die hl. Schrift des N. T. 3. Frankfurt, 1798, págs. 557-558).

LUIS GUERRA, en sus notas a la Biblia de MALERMI, recoge varias de las sentencias protestantes, pero expresamente excluye la sentencia del segundo advenimiento: "Non puossi intender questo verso come l'intendono alcuni della venuta di Cristo al giudizio; perciocche sappiamo dalla Scritture, che allora vi sarà un solo ovile, un solo pastore, cioc tutti crederanno in lui" (Nic. MALERMI. Sacra Bibbia volgarizzata. Note di Luigi GUERRA. Venezia, 1773, vol. 6, pág. 467).

(25) Hemos omitido de propósito muchos de los autores de este período que no hacen sino repetir la opinión común sin novedad. Así, *entre los católicos:* Nic. ZEGERUS (Annotationes in Evang.—Critici Sacri. London. 1660, VI, pág. 1.430); Hilarión GENUENSIS (o Ianuensis) (Animadversiones in 4 Evangelia. Brixiae, 1578, II, pág. 138); Didacus STELLA (Enarr. in Lc. Lugduni, 1592, I, pág. 330); Bartolomé RICCIUS (Monotessaron evangelicum. Augustoriti pictorum, 1621, cap. 231, no hay paginación); Jacobo GORDON (N. T. cum comment. París, 1632, págs. 205-206); Ludovico de AYLLON (Elucubrationes biblicae. Hispali, 1676); Th. ERHARD (Isagoge et commentarius in universa Biblia sacra. Augustae Vindelicorum, 1735, t. 2, pág. 183); Peregrino Nicolás CELOTTI (Catena sacra quaternae Scripturae Sanctorum Evangelistarum. Venetiis, 1759, pág. 339); H. BRAUN (Die hl. Schrift des N. T. Augsburg, 1788, vol. I, pág. 462); Martín GERBERTUS (De sublimi in Evangelio Christi. S. Blasii in Silva Nigra, 1793, tomo 2, c. 102, págs. 390-393).

Entre los protestantes: Erasmo SCHMID, que insiste en la fe POLÍTICA: "Rumpentur foedera, et fraudibus omnia agentur" (Versio Novi T. nova et notae ac animadversiones in idem. Norimbergae, 1658, pág. 600);

V. Exegetas del siglo XIX

Aumenta el número de los comentaristas de San Lucas.

A) LOS CATOLICOS

1) Generalmente siguen la sentencia común del segundo advenimiento (26).

2) Algunos, con todo, admiten que puede también aplicarse el texto a la destrucción de Jerusalén, aunque no exclusivamente a ella (27).

3) Otros expresamente rechazan la opinión de la destrucción de Jerusalén, que ningún católico tuvo como exclusiva (28).

4) Empiezan a examinarse en el texto algunos elementos filológicos antes menos atendidos, como las partículas ἀρα y πλήν y la fuerza del artículo τὴν πίστιν, del que deducen que no se tra-

---

Eduardo Leigh (In universum Novum T. annotationes. Lipsiae, 1732, página 256); Matías Polo (Synopsis criticorum. Ultraiecti, 1684?, t. 4, col. 1.072).

(26) Así Jordán Bucher (Die hlg. Schriften des N. T., 2 Band Schaffhausen, 1857, págs. 291-292); G. Mislesi (I 4 sacri evangeli[5] Roma 1859 página 292); Andrea de Conti Mastai Ferretti, que sigue y cita a Maldonado (Gli Evangelisti uniti, tradotti e commentati. Roma, 1863, t. 2, páginas 32-34); A. Bisping (Erklärung der Evang. nach Markus und Lukas[2]. Münster, 1868, pág. 406); P. Schegg (Evangelium nach Lukas. München, 1865, volumen 3, págs. 50-52); V. Loch-W. Reischl (Die hln. Schriften des N. T. Regensburg, 1899, vol. 1, pag. 264); Juan Nep. Alber (Interpretatio Sacrae Scripturae. Pesthini, 1804, t. 13, pág. 316); J. F. D'Allioli-Gimarey (Nouveau commentaire sur tout les livres des divines écritures[6]. París, 1876, tomo 7, pág. 89); J. Th. Laurent (Das heilige Evangelium unseres Herrn Jesu Christi. Freiburg im Breisgau, 1878, 462-463); C. M. Curci (Il nuovo T. volgarizzato. Torino, 1879, vol. 1, pág. 430); A. J. Liagre (Commentarius in libros historicos Novi T. Tornaci, 1889, t. 2, pág. 303); Mauduit (L'Evangile analysé selon la Concorde. Malines, 1821?, t. 3, pág. 180); B. Ward (The holy Gospel according to S. Luke. London, 1897, pág. 202); Fillion (La Sainte Bible.—Evang. selon S. Luc. París, 1882, pág. 316).

(27) Así, Fr. Massl (Erklärungen der heiligen Schriften des N. T. Wien, 1841, vol 4, pág. 24); Pedro Lechner (Die heilige Schrift. des N. T. München-Freising, 1881, pág. 390); F. C. Ceulemans afirma que en el texto se trata "praesertim de vindicta, quam Christus ad iudicium rediens exercebit"; con todo no habla explícitamente de la destrucción de Jerusalén ("Comment. in Evang. sec. Lucam. Mechliniae, 1898, pág. 180).

(28) Así, J. H. Kistemaker (Die heiligen Evangelien. Münster, 1823, tomo 6, pág. 85), y P. Schanz (Commentar über das Evang. des hl. Lucas. Tübingen, 1883, pág. 440).

la de la virtud teologal de la fe, sino de la fe que importa constancia en la oración y confianza, como la que tuvo la viuda de la parábola (Así, Kistemaker y Bisping).

B) LOS ACATOLICOS examinan también el texto filológicamente. Entre ellos:

1) Los más siguen la sentencia común de referir nuestro texto al fin del mundo (29).

2) Otros lo explican EXCLUSIVAMENTE de la destrucción de Jerusalén por la maravillosa conformidad que, dicen, hay entre el texto y lo que sabemos de la historia de aquel tiempo (30).

---

(29) Así, H. OLSHAUSEN (Commentar über sämmtliche Schriften des N. T.[2] Reutlingen, 1834. 1 Band, pág. 715 s.); Otto von GERLACH (Das N. T. Berlín, 1840, vol. 1, pág. 330); W. M. L. de WETTE (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch sum N. T.—Lukas und Markus. Leipzig, 1846, páginas 126-127); H. A. W. MEYER (Kritisch exegetischer Kommentar über das N. T.—Evang. des Mc. und Lc[4]. Göttingen, 1860, págs. 500-501); C. H. A. BURGER (Die Evangelien nach Mt., Mc. und Lc. Nördlingen, 1865, páginas 645-645); R. Chenevix TRENCH (Notes on the parables of our Lord[10]. London, 1866, págs. 484-494); H. EWALD (Die Bücher des Neuen Bundes - Die drei ersteren Evang. und die Apostelg.[2] Göttingen, 1871, página 374); E. REUSS (Histoire évangélique.—Synopse des 3 premiers Evang. París, 1876, pág. 515); J. Chr. K. v. HOFMANN (Die hl. Schrift. neuen Testaments.—Das Evang. des Lukas. Nördlingen, 1878, pág. 439); F. C. COOK (Holy Bible with Commentary New Test. London, 1878, página 439); C. F. KEIL (Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas. Leipzig, 1879, págs. 416-417); H. COUARD (Das Evangelium nach Markus und Lukas. Postdam, 1883, pág. 264); M. DODS (The Parables of our Lord. London, 1886, vol. 2, págs. 199 ss.); H. H. WENDT (Die Lehre Jesu. Göttingen, 1886, 1 Theil, pág. 163, 2 Theil, págs. 444-607); M. F. SADLER (The Gospel according to St. Luke[3]. London, 1889, págs. 463-467); H. ALFORD (The Greek Testament. London, 1894, vol. 1, págs. 612-614); G. L. HAHN (Das Evangelium des Lucas. Breslau, 1894, vol. 2, págs. 402-403); C. F. NOSGEN (Kurzgefasster Kommentar zu den hl. Schriften A. und N. Testamentes - Die Evangelien nach Mt., Mc und Lukas[3]. München, 1897, página 396); J. G. BUTLER (The Bible Work - T. N. T. New York, 1889, página 384); L. F. O. BAUMGARTEN-CRUSIUS (Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas. Jena, 1845, págs. 94-95); L. BONNET - A. SCHRODER (Evangiles de Mt. Mc. et Lc[2], Lausanne, 1895, págs. 602-603); J. H. BLUNT (The annotated Bible - The New Testament. London, 1882, página 183); J. J. VAN OOSTERZEE (Lange Bibelwerk - Das Evangelium nach Lukas[4], Bielefeld und Leipzig, 1880, págs. 380-382-383); W. POOL (Annotations upon the Holy Bible. London, 1852, vol. 5, pág. 256).

(30) Así, CH. TH. KUINOEL (Evangelia Marci et Lucae. Lipsiae, 1809, páginas 589-592; ed. 1824, págs. 623-626); A. BARNES, quien explícitamente rechaza toda idea del fin del mundo: "Il ne faut donc pas croire que Jésus affirme ici qu'á sa seconde venue il ne trouvera qu'un petit nombre de chrétiens, et que le monde sera couvert d'iniquité. Cela peut être vrai, mais ce n'est pas ce qui est enseigné ici" (Les Evangiles. Lausanne, 1880,

3) Otros quieren CONCILIAR ambas sentencias o hablan *vagamente* de todos los tiempos. Así la aplican, por ejemplo, primariamente a la destrucción de Jerusalén, y secundariamente, al Juicio final o a otras visitas de Cristo (31).

4) Sobre la naturaleza de la fe, de que habla nuestro texto, se multiplican las sentencias y modalidades. Hasta doce sentencias distintas encontramos (32).

5) En este tiempo empiezan a suscitarse cuestiones sobre la crítica del texto, que hasta ahora se admitía inconcusamente; cuestiones que se desarrollarán más en nuestro siglo.

6) Los escatologistas empiezan ya a argüir a Cristo de fal-

---

tomo 2, págs. 136-7); H. Elsley (Annotations on the four Gospels. Oxford, 1844, pág. 390); F. G. Lisco (The Parables of Jesus. Edinburgh, 1853; traducción del alemán por Fairbairn, págs. 369-378); Daniel Whitby (A commentary on the Gospels and epistles of the N. T. London, 1846, página 304); D'Oyly - Mant (The holy Bible according to the authorized versión. Oxford, 1817, vol. 2, pars 2, in h. l.); Fr. Schleiermacher (Uber die Schriften des Lukas ein kritischer Versuch. Berlín, 1817, 1 Theil, página 219).

(31) Así, M. Henry (An exposition of the O. and N. T. London, 1811, vol. 5, no hay paginación); E. Greswell (An exposition of the parables. Oxford, 1835, vol. 4, pág. 235); S. T. Bloomfield (The Greek Testament. London, 1850, pág. 351); S. Descombaz (Guide biblique. Toulouse, 1856, vol. 3, pág. 149); J. Foote (Lectures on the Gospel according to Luke. Edinburgh, 1858, vol. 2, págs. 277-278); E. Arnaud (Commentaire sur le N. T. París, 1863, vol. 1, pág. 502); Joh. Davis MacBride (Lectures explanatory of the Diatessaron⁴. Oxford, 1854, vol. 2, pág. 127); Th. Scott (The holy Bible. London, 1866, t. 5, 3 H 2).

Hablan con más vaguedad o aplican el texto a todos los tiempos: H. E. Paulus (Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evang. Heildelberg, 1842, pág. 641); Ch. J. Ellicott (A new testament commentary. London, 1884, vol. 1, pág. 331); Chr. Wordsworth (The N. T. - The Four Gospels London, 1861, pág. 234); Idh Gossner (Die heilligen Schriften des N. T. Hamburg, 1889, pág. 237).

Sobre la sentencia peculiar y apocalíptica de A. Dachsel (Das N. T. - Geschichtlicherbücher³. Leipzig, 1898, págs. 822-824 ss.) hablaremos después.

(32) Blunt habla del complejo de verdades reveladas; Greswell, de la religión en abstracto; Gerlach y Baumgarten, dice que con la palabra "fe" se indican "los fieles", tomando el abstracto por el concreto. Otros prefieren los efectos propios de la fe (Pool) o la firme confianza (Kuinoel, Paulus, de Wette, Trench, Wendt, Hahn) y constante como la de la viuda (Godet, Cook, Alford Höleman). Otros hablan de la fe en Jesús como Mesías o Redentor (Meyer, Keil, Schnappinger), o en Dios como recto juez (van Oosterzee, Wordsworth). Otros consideran la fe como persuasión constante de la promesa divina de liberación (Barnes, Nösgen, Whithy, D'Oyly) o fe en su advenimiento (Henry, Hofmann) o en la proximidad de la liberación (Gossner). Otros hablan de fe *verdadera* (Olshausen) o proponen sentidos varios (Sadler).

sedad (33), principalmente por las palabras que preceden en el contexto: "Cito faciet vindictam". Pero esto nos toca a nosotros sólo indirectamente y algo tendremos que decir después, por el mayor desarrollo que tuvieron las doctrinas escatológicas.

VI. Exegetas de nuestro siglo

A) CATOLICOS

1) Todos se refieren al segundo advenimiento de Cristo (34).

2) Nadie habla explícitamente de la destrucción de Jerusalén (35), aunque algunos conceden que las palabras, por extensión, pueden aplicarse a otras visitaciones del Señor (Mader, en el lugar citado).

---

(33) Cf. K. Weiss (Exegetisches zur Irrtumlosigkeit und Eschatologie Jesu Christi - Neutest. Abhandlungen 5, 4-5. Münster, 1916, págs. 218-220), quien expone la doctrina del escatologista Wendt.

(34) J. Knabenbauer (Cursus Scripturae Sacrae - In Lucam. París, 1905, página 504); R. Riezler (Das Evangelium U. H. I. Ch. nach Lucas. Brixen, 1900, pág. 475); A. Crampon (La Sainte Bible, t. 6. París, 1904, página 279); A. Weber (Le Saint Evangile commenté par les apôtres. Verdún, 1908, pág. 351); V. Rose (Evangile selon S. Luc.[5] París, 1909, páginas 170-171); Ioh. Mader (Die hln. vier Evangelien...[3]. Einsiedeln, 1911, páginas 364-365); J. Shafer (Die Parabeln des Herrn in Homilien erklärt. Freiburg, 1911, pág. 339); S. F. Smith (Scripture Manuals for catholic schools - The Gospel according to St. Luke. London, 1911, pág. 217); M. Sales (Evangeli-Atti. Torino, 1912, pág. 300); Ph. Coghlan (The Parables of Jesus. London, 1918, 208-209); F. X. Polz-Innitzer (Kurzgefasster Kommentar zu den 4 heiligen Evang.[3] Graz-Wien, 1922, t. 2, págs. 374-377); P. Ginebra (El Sant Evangeli de N. S. J. Barcelona, 1926, pág. 308); Jules Severin (Les Saints Evangiles. París, 1925, t. 2, pág. 181); L. Fonck (Parabeln des Herrn. Innsbruck, 1927, pág. 766 ss.); Valensin - Huby[10] (Evangile selon S. Luc - Verbum Salutis 3. París, 1927, 321-322); R. F. Stoll (The Gospel according to St. Luke. New York, 1931. págs. 295-296); P. Dausch (Die drei älteren Evangelien[4]. Bonn, 1932, págs. 530-1); M. J. Lagrange (Evangile selon S. Luc. París, 1921, págs. 472-474); J. Voste (Parabolae selectae D. N. I. Christi[2]. Roma, 1933, t. 2, págs. 572-583); L. Marchal (La Sainte Bible - Evangile selon S. Luc. París, 1935, pág. 214); F. S. Gutjahr (Die 4 heiligen Evang. Graz, 1903, pág. 196); A. E. Breen (A harmonized exposition of the 4 Gospels. Rochester, 1902, t. 3, pág. 406); Dehaut-Lesetre (L'Evangile expliqué[2]. París, 1904, pág. 393); W. Bartelt (Die heilige Schrift für das Leben erklärt - Das Evangelium des hl. Lukas. Freiburg im Breisgau, 1936, pág. 178); I. Gomá (El Evangelio explicado[3]. Barcelona, 1940, t. 3, pág. 355).

(35) J. A. Petit (La Sainte Bible. Arras, 1901, t. 14, pág. 178) ciertamente propone esto, pero no hace sino reproducir al pie de la letra a Calmet.

3) En particular, varios lo refieren al primer advenimiento del Señor o primera parusía. Así, Paúl DELATTE, abad de Solesmes (36), y el eminentísimo Cardenal A. H. M. LEPICIER (37). Sentencia que insinúa también muy vagamente J. KNABENBAUER (38).

4) Por "fe" se suele entender la fe en Cristo viva, perseverante y confiada, que se muestra en la oración (Riezler, Crampon, Weber, Schäfer, Sales, Coghlan, Pölz-Innitzer, Delatte, Ginebra, Fonck, Stoll, Marchal, Dehaut-Lesêtre, Bartelt, Buzy, Gomá). Lagrange insinúa una modalidad de esta opinión (39).

5) D. BUZY (*Les Paraboles*, París, 1932, págs. 568-574, y en otros lugares que citaremos después) sigue el sentido tradicional, pero propugna que el versículo 8b es un elemento secundadario extraparabólico, o síntesis breve de una doctrina que Cristo explicaría más largamente. A Buzy le han seguido varios autores, principalmente franceses (Valensin-Huby, Marchal, Vosté). De esta sentencia, así como de la siguiente, tendremos que ocuparnos después.

6) GESLIN (Comment le monde est sauvé. Evangile selon Saint-Luc., Sées, 1940, p. 263, nota 3) ha suscitado recientemente la sentencia del "anónimo quinto londinense" que arriba propusimos, aunque no refiriendo el texto a la destrucción de Jerusalén. Según él, el texto no indicaría negación de fe para los últimos tiempos, sino más bien una afirmación: NONNE inveniet fidem? ¿No es verdad que encontrará fe?

---

(36) "Veniens": peut s'entendre de l'une ou de l'autre des Parousies, mais plus vraisemblablement de la seconde" (L'Evangile de N.-S. J.-Chr. Tours, 1924, pág. 584).

(37) "Possunt verba ista et ad primum et ad secundum Christi adventum commode referri: ad primum adventum eo sensu quo de eo ait Ioh. [1, 11]: In propria venit et sui eum non receperunt; ad secundum... Secundus tamen sensus magis ad litteram textus accedit" (Diatessaron. Romae, 1926, vol. 3, pág. 69).

(38) "Uti Messias in primo adventu paucos invenit credentes (Lc 17, 25) ita in secundo" (1. c.).

(39) "La foi doit être celle qu'on lit toujours dans Lc, la conviction que Dieu peut faire un miracle... la foi en Dieu qui comprend une conviction sincère sur la mission de Jésus, 5, 20; 7, 9; 8, 25, etc.), foi qui dans les Actes sera plus ouvertement la foi en le Seigneur Jésus" (o. c., pág. 473).

B) ACATOLICOS

Apenas desarrollan la parte exegética, pues el examen filológico del texto no les da nueva luz. Pero comienzan a suscitarse las cuestiones críticas acerca de las fuentes de que se sirvió San Lucas para la parábola del juez injusto y de la viuda. Basados en argumentos meramente internos, hay muchos críticos (con Jülicher a la cabeza) que rechazan nuestro texto como espurio y posterior. Pero la cuestión crítica la trataremos después. Ahora nos ocupa únicamente la historia de la exégesis.

1) Todos los acatólicos de nuestro siglo aplican nuestro texto al segundo advenimiento de Cristo, aunque muchas veces bajo el nombre más vago de "parusía" y con un influjo manifiesto de las ideas escatológicas (40).

2) La sentencia que lo refiere a la destrucción de Jerusalén desaparece en absoluto.

3) JULICHER (Die Gleichnisreden Jesus, Tübingen, 1910, página 288), a quien siguen Montefiore y Loisy, cree que Cristo indica el defecto de fe como causa de la dilación de la parusía EASTON, por el contrario, cree que esta idea, más que a explicar, viene a complicar la interpretación de nuestro texto (Bur-

---

(40) C. WEIZSACKER (Untersuchungen über die evangelische Geschichte³. Tübingen, 1901, pág. 137); M. ULBRICH (Das Evang. des Lukas. Hamburg, 1907, pág. 57); E. KLOSTERMANN - W. BAUER (Handbuch zum N. T. - Die Evangelien. Tübingen, 1919, pág. 540); H. J. HOLTZMANN (Hand-Commentar zum N. T. - Die Synoptiker³. Tübingen, 1901, pág. 396); W. FARRAR (The Gospel according to St. Luke. Cambridge, 1910, pág. 281); A. B. BRUCE (The expositor's greek Testament - The synoptic Gospels. London, 1907, página 598); TH. ZAHN (Das Evangelium des Lucas³. Leipzig, 1920, página 609); J. R. DUMMELOW (A comentary on the Holy Bible. London, 1912, página 763); FR. HAUCK (Theologischer Handkommentar zum N. T. - 3 Das Evangelium des Lukas. Leipzig, 1934, págs. 219-220); C. G. MONTEFIORE (The Synoptic Gospels. London, 1927, vol. 2, pág. 552 ss.); J. N. DARBY (Betrachtungen über das Wort Gottes - Lukas und Johannes³. Elberfeld, 1913, págs. 145-146); Chr. A. BUGGE (Die Haupt-Parabeln Iesu. Giessen, 1903, página 471); J. WEISS (Meyer's Kommentar zum N. T. - Die Evangelien des Markus und Lukas. Göttingen, 1901, págs. 573-574); ALFRED PLUMMER (The international Critical Commentary - S. Luke⁴. Edinburgh, 1910, páginas 414-415); A. LOISSY (Les Evangiles Synoptiques. Ceffonds, 1908, vol. 2, pág. 184 ss.); STUTTGARTER JUBILAUMSBIBEL (Stuttgart, 1912, N. T. página 105); DAV. BROWN (Critical and experimental Commentary. Glasgow, sin año, vol. 5, in h. l.).

ton Scott EASTON, The Gospel according to St. Luke, Edinburgh, 1926, p. 267).

La sentencia de Jülicher la ha modificado o amplificado algo J. A. ROBERTSON con una opinión que toma del Dr. A. T. CADOUX. Este opina que nuestro versículo está mal traducido del arameo, donde el sentido original era: "Ego dico vobis, cito FACERET vindictam; sed tunc INVENIRET filius hominis veniens fidem in terra?" Dios, pues, retarda su advenimiento para que se aumente la fe (J. A. ROBERTSON, The Parabel of the Unjust Judge. Exp. Times, 38 [1926-27], 389-392).

4) En el sentido que se da a la palabra "fe" encontramos la misma variedad y confusión que en el s. 19 (41).

5) G. PHILIP ROBERTSON tiene una disertación en "The Expository Times" (40, 1928-29, págs. 525-526) sobre nuestro texto; pero apenas dice nada del sentido literal. Considera las veces que el Señor ha venido manifiestamente en el Antiguo y Nuevo Testamento y cómo no ha sido recibido. Así, entre otras visitas del Señor, los apóstoles no creen al principio el primer anuncio de la resurrección; en la destrucción de Jerusalén y en la reforma luterana (!!!)—que son hechos o intervenciones de Cristo para establecer su reino—"fides patefiebat in modo se gerendi aliquorum; sed quam pauci considerabant talia ut redemptionem". Cosa parecida acaecerá al fin del mundo. Pero esto son más bien aplicaciones de la doctrina que investigación del sentido literal.

Apenas hay, pues, cosa digna de novedad entre los acatólicos, sino su teoría sobre las fuentes de que usó San Lucas y la crítica del texto a la que debemos ya pasar.

---

(41) Fe en el advenimiento del Señor (Ulbrich, Farrar, Bruce, Dummelow, Brown); fe verdadera o el verdadero cristianismo (Klostermann-Bauer, Montefiore, J. Weiss); la fe que se manifiesta en la oración perseverante (Bugge, Adeney); la fe en Jesús como Mesías y Salvador (Plummer); la verdadera piedad (Loisy); la verdadera piedad, pero tal como queda ésta iluminada por otros fragmentos lucanos, muy particularmente por las palabras μὴ ἐγκακεῖν del v. 1 de esta parábola (Jülicher). Otros proponen aún distintas modalidades de esta fe.

PARTE 2.ª EL TEXTO CRITICAMENTE CONSIDERADO

1) Es del todo cierto. La omisión del artículo τήν en D y algunos códices minúsculos, y otras variantes insignificantes que traen las ediciones mayores de Tischendorf (N. T. Graece. Editio 8.ª, critica maior, Lipsiae, 1869) y von Soden (Die Schriften des N. T. Text und Apparat, Göttingen, 1913), y que con razón omiten las ediciones manuales (Cf., por ejemplo, A. Merk, N. T. Graece, Romae, 1936); parece no deben tenerse en consideración. Ni es desde este punto de vista desde donde se ataca nuestro texto.

2) Los críticos del siglo pasado aplican a la parábola del juez injusto la teoría de las llamadas "fuentes de los evangelistas"; pero guiándose en tales análisis, como suele acaecer, por principios internos y sujetivos, quot capita tot sententiae.

A. HILGENFELD ve en la parábola un fragmento *antiquísimo*, originalmente ebionita, y consiguientemente anterior a la composición de San Lucas. ¿Razón? La sed de venganza que aparece en la parábola (!!). Sed de venganza que no acertamos a apreciar, y el versículo nos parece suavísimo si se compara con muchas expresiones paulinas (Cf., Rom., 2, 4-5, 8-9; 1 Thess., 3, 15-16; 2 Thess., 1, 8).

DE WETTE, por el contrario, ve en la parábola indicios de un tiempo posterior, en que la Iglesia está en medio de persecuciones (42). Pero ¿dónde están éstas?, preguntamos nosotros. Hay cierto en la Iglesia un deseo vivísimo del advenimiento de Cristo como liberador, pero ignoramos el lugar de la parábola donde se habla de una persecución de la Iglesia. VOLKMAR, además, añade contra Hilgenfeld (Evang. Marcions., pág. 305; citado por Godet) que este fragmento es típicamente LUCANO por su ordenación sistemática según la tríade paulina: caridad, fe y esperanza. Pero el esquematismo pretendido en la parábola es violentísimo.

---

(42) "Die Parabel setzt deutlicher als anderen Reden J. den spätern Standpunkt inmitten der verfolgten Christengemeinde voraus, und ihre jetzige Redaction gehört wahrsch. in eine Zeit wo die Hoffnung der Zukunft Christi etwas zu wanken anfing" (o. c.., pág. 217).

REUSS cree que nuestro versículo es el sello de la autenticidad de la parábola, por estar penetrado del *espíritu evangélico* (43).

3) Acercándonos más a nuestro siglo y en él, la parábola del juez injusto es considerada de dos maneras por los críticos:

a) JULICHER cree que el núcleo genuino de la parábola fueron los versos 2-5, que fueron propuestos por Cristo, junto con la parábola del amigo importuno (Lc., 11, 5-8) de la oración en general y sin ningún respecto a la parusía. Todo lo demás es adición posterior. Así, dado que la fuente que usó San Lucas, nos dicen, vió en la viuda la imagen de la Iglesia afligida y que busca liberación de los males, naturalmente se hizo la adición de los versos 6-8a (quizás sin 7b), con lo cual la parábola quedaba referida a la parusía y así tenía perfecto lugar después de un sermón escatológico. Una mano posterior añadió (siguiendo a Sirach, 32) el verso 7b; y aun más tarde se añadió el 8b para atenuar el deseo de venganza que rezuma la parábola (44). El primer verso, pues, de la parábola daría su sentido general, que erróneamente ahora se une a la parusía. Se trata, pues, de una parábola *bicéfala* (zweiköpfig). Así, con ligeras variantes, Bultmann, Weinel, Easton, J. Weiss, W. Haupt, quienes hablan con tal seguridad y aplomo como si hubiesen visto esos distintos estratos por los que ha pasado la parábola con sus mismos ojos (45).

b) Pero otros críticos tienen esta concepción por "pura ima-

---

(43) "Nous retrouvons dans la dernière phrase... un mot qui porte le cachet de l'authenticité la plus incontestable, et qui est tout pénétré de l'esprit de l'enseignement évangélique" (o. c., pág. 515). Estas mismas ideas las confirmará después Loisy: "L'esprit de ces morceaux est le même que celui du reste de l'Evangile"; "Tout... y est conforme à l'enseignement authentique de Jésus" (o. c., págs. 186-187).

(44) "Als Gegengewicht gegen das Drängen aux ἐκδίκησις" (Die Gleichnisreden Jesu². Tübingen, 1910, pág. 288).

(45) Bultmann siguió el mismo método de Jülicher, pero simplificado: la aplicación de la parábola (v. 6-8) es "ciertamente secundaria", porque se separa por εἶπεν δὲ ὁ Κύριος y además no está en el lugar paralelo (Lc. 11, 5-8). El verso 8b es una adición aún posterior. Por manera semejante Weinel (citado por Fiebig en la obra de que en seguida hablaremos); Easton (o. c., pág. 267); J. Weiss (pág. 481); W. Haupt (Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung - Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse. Leipzig. 1913, págs. 216-238).

ginación" (46). WELLHAUSEN añade que "la fábula no se entiende sin el siguiente *epimythion*" y "que de otra forma el ejemplo de la viuda y el juez no se habría escogido bien" (47); y deshace la objeción presentada por Jülicher, de que la fórmula εἶπεν ὁ Κύριος (18, 6) sólo es usada por San Lucas, cuando Jesús en un diálogo empieza a hablar después de otro (48).

Se muestra también contrario P. FIEBIG, quien de la argumentación de Jülicher sólo aprueba el color judaico de la parábola; ya que al colorido judío le cuadra perfectamente el núcleo "*bicéfalo*", principalmente si los dos núcleos se juntan entre sí. Por esto nuestro versículo encaja perfectamente en labios de Jesús. Si es adición, es ciertamente muy antigua (49).

En esta segunda manera de concebir la parábola, los versículos 6-8a forman un todo con los versos 1-5. Pero como la constante petición de venganza pareciese poco cristiana, se cambió la introducción de la parábola en el sentido de la oración en general (Cf., C. G. MONTEFIORE, The Synoptic Gospels², vol. 2, página 552); el verso 8b puede ser una amplificación antigua (50).

Convienen, pues, estos críticos en que entre los dos núcleos hay perfecta unidad; aunque en esta parábola, como en otras, con el decurso del tiempo el sentido genuino se oscureció. Así la introducción de esta parábola transforma la lección de la pro-

---

(46) Así, por ej. Chr. A. BUGGE: "Die Vermutung des andern [Jülicher] ist die reine Phantasie". "Wenn diese Anwendung [v. 6-8] genau mit der Art der Parabel übereinstimmt, warum dann darüber phantasieren, dass sie nicht echt sei? Die von Jülicher erfundene GESCHICHTE UNSRER PARABEL ist deshalb für andere als für ihn selbs nichts weniger als ZIEMLICH DURCHSICHTIG" (Die Haupt-Parabeln Iesu. Giessen, 1903, pág. 471).

(47) "Wenn aber zum Gebet im allgemeinen, nicht zu der Bitte um Rechtschaffung und Rache aufgefordert werden sollte, so wäre doch das Beispiel vom Richter und der Witwe... dafür sehr sonderbar gewält. Die Fabel lässt sich ohne das Folgende Epimythion gar nicht begreifen" (Das Evang. Lc. Berlín, 1904, pág. 98).

(48) "Die Bemerkung Jülicher... ist irrelevant und trifft nicht zu" (pág. 98).

(49) "Man sieht wie rasch diese *Quelle* von der *Kritik* [Jülicher] konstruiert wird!" (Die Gleichnisreden Iesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Tübingen, 1912, pág. 187).

(50) Cf. Montefiore l. c. "a later addition"; Friedrich Hauck Das Evang. des Lukas. Leipzig, 1934, pág. 219.

ximidad de la parusía en una exhortación a orar, pues las ideas apocalípticas se modifican (51).

Todos además convienen en la posterioridad de nuestro verso.

4) Imposible entrar en la refutación de estas sentencias, que por otra parte se destruyen unas a otras, a no ser en la afirmación apriorística de la posterioridad de nuestro versículo, por causa de las ideas escatológicas y apocalípticas (52).

Para refutar estas opiniones habría que recurrir al examen de la teoría general de las fuentes de los Evangelios, que no podemos aquí adecuadamente resolver.

PARTE 3.ª EL CONTEXTO

No carece éste de dificultad, tanto que algunos autores, con D. Buzy, propenden a considerar nuestro versículo como independiente del contexto y síntesis breve de una doctrina que Jesús propuso en otra ocasión. Que San Lucas en esta parte de su Evangelio tiene a veces estos resúmenes sin conexión es evidente; véanse, por ejemplo, los versículos 10-19 del capítulo XVI, en que se unen cosas que aparecen inconexas tanto con lo que antecede como con lo que sigue. Pero ¿es tal nuestro caso?

I. Contexto antecedente

En el capítulo XVII, Jesús ha tenido el sermón escatológico, que corresponde a su último viaje a Jerusalén, pasando por Perea.

---

(51) "Il appartient au développement gradué de l'histoire, de montrer, conformement aux faits, que les horizonts apocalyptiques souffrent un certain recul. Luc s'y emploie. Il tourne en leçon sur la prière une parabole parusiaque (18,1). elle insistait sur la promptitude du jugement divin (18, 8a). Luc aime à mettre l'accent, au contraire, sur l'intervalle de temps, relativement long, qui doit s'écouler entre le départ du Sauveur... Ce n'est pas Jésus, ce sont les seconde et troisième générations chrétiennes, qui se sont préoccupées de donner plus de marge au plan divine" (F. Nicolardot, Les procédés de redaction des 3 premiers Evangelistes. París, 1908, páginas 120-121).

(52) J. Weiss (o. c.) insiste en que en la parábola aparece Dios como juez, mientras que en la conclusión (v. 8b) el juez es Cristo; lo cual para él es señal clara de que el v. 8b se añadió posteriormente. Pero i se compara este lugar con el capítulo precedente de S. Lucas (17, 26 ss) más bien aparecerá en esto coherencia, ya que en ese lugar se explica el defecto de fe que habrá en el advenimiento del Hijo del hombre por comparación a lo que sucedió en los días de Noé.

El capítulo XVIII empieza con nuestra parábola. Pero ¿se rompe la conexión al comenzar nuestro capítulo, o bien antes de la frase que estudiamos?

1. *Argumentos en pro de la conexión*:

a) El capítulo XVII, según casi todos los comentadores antiguos y modernos, se refiere al segundo advenimiento de Cristo. Y asimismo la parábola del juez inicuo, en la que los elementos escatológicos abundan, principalmente en la aplicación de la parábola (53). Tan cierto es esto, que por razón del v. 8 dicen muchos que la conexión es *evidente*.

b) Nota bien Wellhausen (pág. 98) que si la parábola se refiere al juicio final, la comparación del juez tiene más fuerza.

c) El verso 1: ἔλεγεν δὲ (καί) παραβολήν αὐτοῖς, que pudiera considerarse como principio de perícope, continúa mejor el contexto, aun sin la adición de *kai* que muchos códices omiten (véase el aparato crítico de Merk); tanto mejor si el *kai* fuese auténtico, como ya notaba Rosenmüller (54), pues parece habría una alusión al capítulo XVII, 22-27 (55). Con todo, bien pudieron preceder diálogos sobre los peligros de los últimos tiempos de donde brotase nuestra perícope (Schleiermacher, pág. 219; Olshausen, página 713).

d) La partícula πλήν (= verumtamen), con que comienza el v. 8b, importa limitación. Por lo que si no se prueba lo contrario hay que unirlo con lo precedente.

2. *No hay argumentos convincentes en pro de la separación*:

a) Dicen que el versículo 1.° puede ser tránsito a otra cosa; verbigracia, a recomendar la oración en general. *Pero* aquí se

(53) La conexión entre la parábola y el precedente sermón escatológico ya la vieron S. Agustín y Maldonado, por citar sólo a los más excelentes.

(54) "Particula *kai* non obscure indicat, sequentem parabolam prioribus sermonibus Christi arctissime coniunctam, eodemque tempore pronuntiatam fuisse" (Rosenmüller, Scholia in N. T.[5] Norimbergae, 1803, vol. 2, página 215).

(55) Véase con todo lo que dice Th. Zahn: "Das sie [Parabola 18, 1-8] sich unmittelbar an 17, 22-37 angeschlossen habe, könnte man auch, dann nicht mit Sicherheit behaupten; wenn ein früh hinter ἔλεγεν eingefügtes κα ursprünglich wäre" (págs. 606-7).

trata no sólo de la oración en general, sino de la oración por el advenimiento del Señor para liberar a los fieles.

b) *Instan* algunos con la frase del versículo 1: πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι es general. *Pero* respondemos que cualquiera que sea el sentido que se dé a la frase πάντοτε προσεύχεσθαι, la aplicación de una tribulación a todas es obvia (56).

c) *Se objeta* que por lo menos nuestro versículo no pertenece ya a la parábola, pues no tiene relación con la doctrina expuesta. Ciertamente, algunos comentadores de la parábola del juez injusto, tanto antiguos como modernos, como San Juan Crisóstomo, Baeza (57) y E. Stefann (58), entre otros, omiten la exposición de este medio versículo. Pero esto no quiere decir que nuestra frase no pertenezca a la parábola, sino solamente que para inculcar la doctrina de la oración se puede prescindir de este inciso, tan difícil por otra parte.

Creemos, pues, más probable que nuestro versículo está unido no sólo con la parábola, sino aun con el sermón escatológico que precede.

II. El contexto siguiente

En los vv. 9-14 sigue la parábola del fariseo y publicano. La frase con que comienza: εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας ... puede empezar una nueva perícope, que podría reproducir una doctrina proferida por Jesucristo en otra ocasión. El motivo de que la ponga aquí San Lucas podría ser el contexto psicológico: al hablar de la oración con ocasión del sermón escatológico se le ocurre esta otra parábola referente a la oración.

Es cierto que muchos autores, y aun varios Santos Padres, han buscado conexión entre la parábola del fariseo y publicano y la doctrina precedente, aun aguzando maravillosamente el in-

---

(56) "The application of the parable to PRAYER IN GENERAL is so obvious as to have nearly hidden its more direct reference, and so precious that one cannot allow it to disappear in any public and historical interpretation" (Dav. Brown, Critical and experimental commentary, in h. l.).

(57) Didacus de Baeza, Commentaria moralia in evangelicam historiam. Venetiis, 1632, t. 4, pág. 330 ss.

(58) Die Gleichnisse des Herrn. Nördlingen, 1879, págs. 162-3.

genio (59); pero cabe preguntar si se trata más bien de ilación lógica y psicológica que de ilación real. Ni ha faltado quien ha descubierto también en esta parábola el elemento escatológico (60), para sostener por consecuencia que aun en esta parábola estamos continuando el sermón escatológico (así, Loisy, Jülicher, Schanz, Holzmann, J. Weiss). Como se ve, la relación es siempre *rebuscada* (61). Puestos ya en esta pendiente, aun ha habido (Bucher) quien ha tenido por escatológico todo el capítulo XVIII, con las enseñanzas de Cristo sobre los niños y sobre el valor de las riquezas (62).

Ni se nos objete en favor de la continuación del contexto, que en 17, 20 los fariseos, a los que se dirige esta parábola (18, 8-14), habían preguntado sobre el advenimiento del reino de Dios; por lo que sin duda asistían al sermón escatológico; pues nota bien Schleiermacher (pág. 221), con cuyas ideas están también conformes Olshausen y Zahn, que sería poco oportuna una parábola sobre un fariseo, para instruir a los mismos fariseos sobre la ca-

---

(59) Así, S. Agustín, Beda, Maldonado, Grocio, Calvino, Bengel, Lisko, Reischl, etc., en las obras antes citadas. Véase cómo aguzan algunos autores el ingenio para descubrir la ilación: GUIDO DE PERPIÑAN: "Istud optime sequitur ad praecedentia. *Primo*, quia ad flectendum iudicem necessaria est humilitas, ut cum venerit, eius rigorem per humilitatem temperemus. *Secundo*, ad stabiliendam doctrinam de oratione. Oratio enim superba non meretur exaudiri. *Tertio*, perquisivit de fide habenda; ubi autem deest humilitas, ibi deest fides perfecta" (Concordia evangelica. Coloniae, 1631, pág. 833); J. HOFMEISTER busca la ilación por otro camino: y dice comentando el v. 9: "Hinc coniecturam sumimus in concione Christi multos fuisse, qui putaverunt ad se nihil pertinere, quod Christus dixit de paucitate eorum, qui veram et vivam habeant fidem, ut qui satis probi sint, et Deo scilicet proximi. Ad horum ergo fastum deprimendum adiecit Dominus hanc, de impari pari parabolam..." (Commentaria in Mc. et Lc. Coloniae, 1572, pág. 743). Y GRIMM así comenta el mismo verso 9.°: "Gerade das pharisäische Selbstvertrauen ist namentlich mit solchem Glauben unverträglich: so tritt die Parabel vom Pharisäer und Z. an die vorhergehende als natürliche Ergänzung" (Die Einheit der vier Evangelien. Regensburg, 1868, pág. 453).

(60) En el v. 14 donde se dice: "todo el que se exalta será humillado...".

(61) "To detect an eschatological reference is artificial" (B. S. EASTON, The Gospel according to St. Luke. Edinburgh, 1926, pág. 269).

(62) "Die Gleichnisse [1-8 y 9-14 ... sowie die Lehren von der Nothwendigkeit des Kindersinnes und der Verachtung des Reichthums schliessen sich enge an das letzte Gespräch mit den Pharisäern und den Jüngern an. Im Hinblick auf die Gefahren der letzten Zeiten (17, 22 ss.) und die geringe Zahl der Auserwählten... lehrt der Herr..." y pone toda una síntesis del capítulo 18 (J. BUCHER, Die hlgn. Schriften des N. T. Schffhausen, 1857, vol. 2, pág. 291).

lidad de la oración. Más bien, aquellos "qui in se confidebant tanquam iusti" eran algunos de los discípulos—hay quien apunta el nombre de Pedro (63)—, para los cuales tenía más valor una parábola tomada de un vicio conocido entre los fariseos.

Creemos, pues, más bien que el versículo 8b cierra con una tierna queja el sermón escatológico; y que la parábola siguiente (v. 9-14) se propuso más bien en otra ocasión y contexto y se puso aquí por identidad de argumento sobre la oración (64).

No nos gusta, pues, decir que nuestro medio versículo es un "elemento extraparabólico o resumen breve de una doctrina más largamente expuesta", como dice Buzy, a quien siguen varios modernos, principalmente franceses; si con esto se quiere negar la conexión con la parábola que antecede. Pero como esta cuestión ha sido tratada largamente por los comentaristas de las parábolas, hemos de examinarla con alguna detención.

III. ¿Se ha de llamar la parábola del juez injusto "esencialmente" escatológica por causa de este versículo?

No hay duda que la exégesis moderna puede enorgullecerse de haber dado un paso adelante en la interpretación de las parábolas, y así la naturaleza de éstas nos es muchas veces mejor conocida que antes. Al examinar, pues, la parábola del juez injusto y ver la cláusula final que analizamos se ha planteado la cuestión de *si se habrá de llamar la parábola escatológica esencialmente y si este escatologismo esencial le viene precisamente de nuestra cláusula.*

La conexión literaria entre nuestra parábola y el sermón es-

(63) Así Schleiermacher (pág. 221) y la Stuttgarter Jubiläumsbibel (pág. 105).

(64) "L'évangéliste l'a rapprochée [la parábola del fariseo y publicano] de celle du mauvais juge, soit parce qu'elle aurait été dite peu après celle-ci, soit plutot à cause de l'identité du sujet qui est la prière" (V. Rose, pág. 171). Y poco antes añade: "Cette parabole [la del fariseo y publicano] n'a aucun intérêt eschatologique". Aun resuelve la cuestión con más decisión B. Ward (pág. 202): "Like much of what has just preceded, this parable is placed in no particular context, and is only one of many miscellaneous sayings which St. Luke collects at this stage". Por semejante manera M. Ulbrich (pág. 57): "Die ersten acht Verse dieses Kapitels schliessen die Rede Jesu von seiner Zukunft ab".

catológico precedente apenas habrá quien la niegue. Pero surge la duda de si la conexión es esencial; es decir, si la doctrina escatológica pertenece a la esencia de la parábola. O en otros términos: ¿Entra en la parábola la parusía como elemento esencial o puede prescindirse de ella? O lo que es lo mismo: ¿Difiere esencialmente esta parábola de la del amigo importuno (Lc., 11, 5-6), que ciertamente no es escatológica? (65).

Loisy, Fonck, Sáinz (Las Parábolas del Evangelio, Bilbao, 1915, página 575) y Lagrange opinan que la parábola es esencialmente escatológica. Con gran concisión nos lo dice Lagrange: "Lo que aquí llamamos *apéndice* es toda la explicación" (66).

Pero D. BUZY, en varias de sus obras (67), está decididamente por la sentencia negativa, y le siguen Marchal, Vosté y Valensin-Huby.

Examinemos los ARGUMENTOS PROPUESTOS POR BUZY en favor de su sentencia y discutamos su valor.

1. Prescindiendo, dice Buzy, del v. 8b, la parábola y su doctrina son perfectamente claras de la oración en general: como el juez inicuo tuvo por fin que oír a la viuda, así A FORTIORI Dios oirá a los buenos, siendo Él tan bueno como es y los que ruegan los elegidos o amigos suyos: "Leçon ascetique, mais qui ne se réfère nullement à l'eschatologie": Es una lección ascética sin relación alguna con la escatología.

Resp.—No podemos aprobar esta afirmación, pues ha precedido el capítulo XVII, donde claramente se habla de la parusía. En este contexto la comparación de un *juez inicuo* con *Cristo* como *juez* ya parece insinuar el segundo advenimiento (68).

Asimismo, las palabras "vindicta electorum" (v. 7), y sobre todo "CITO (ἐν τάχει) faciet vindictam" (v. 8a), son "expresio-

---

(65) Prescindimos de la cuestión de si estas dos parábolas estuvieron unidas en la catequesis primitiva, lo cual afirmaron gratuitamente Jülicher y Loisy. ¿No debió insistir Cristo muchas veces en la doctrina de la oración constante, que tan necesaria es en la vida cristiana?

(66) "Ici ce qu'on nomme l'appendice est toute l'explication" (pág. 472).

(67) Enseignements paraboliques, RB 16 (1917), págs. 198-202; Le juge inique, RB 39 (1930), págs. 378-381; Les paraboles (1932) págs. 559-578.

(68) Recuérdese la opinión de Wellhausen y Klostermann-Bauer, que juzgan que en otro contexto caería mal el ejemplo del juez.

nes clásicas del advenimiento de Cristo" (69); pues en el N. T. la parusía siempre será ἐν τάχει (= cito) (70).

Además no hay que olvidar que el clamor de la viuda (v. 3-5), como el de los elegidos (v. 7), es para pedir venganza de los adversarios, y esta venganza se ejercerá precisamente con el advenimiento de Cristo; luego pedir la venganza es pedir virtualmente el advenimiento.

Luego, *aun sin acudir a nuestro medio versículo,* los elementos escatológicos abundan.

2. Añade Buzy que el versículo 1.° habla de la oración en general: Oportet semper orare.

Respondemos concediéndolo; pero advirtiendo que en el N. T. el advenimiento del Señor es propuesto otras veces como motivo de oración vigilante (Lc., 21, 36; Mc., 13, 33), por lo que la extensión de tal doctrina a la oración en general es obvia (71). Pero además el καί puede ser muy bien epexegético o declarativo. Por lo que πάντοτε προσεύχεσθαι correspondería al μὴ ἐγκακεῖν. Nótese que en cualquier caso hay que limitar el sentido de πάντοτε y que en la parábola encuentra su correspondencia en los escogidos que claman "die ac nocte" por el advenimiento (72). Entendido así el πάντοτε, es una introducción muy propia para una parábola parusiaca.

3. Insiste Buzy en que el v. 8b es claramente escatológico, pero que no debe tener efecto retroactivo en la dirección general de la parábola.

A esto hemos ya *respondido* haciendo resaltar los elementos escatológicos, anteriores a nuestra frase. Pero además siempre

---

(69) Así Baumgarten-Crusius: ἐν τάχει Apoc. 1, 1; 3, 11; 22, 6; "Wahrscheinlich klassischer Ausdruck von der Rückkehr Jesu" (in h. l., página 95).

(70) Así lo admite el mismo acatólico Chr. A. Bugge comentando el v. 8a: "Dieses kann sehr gut eschatologisch aufgefasst werden" (Die Haupt-Parabeln Jesu. Giessen, 1903, pág. 471).

(71) The application of the parable to prayer in general is so obvious as to have nearly hidden its more direct reference" (Brown in h. l.).

(72) "Da προσεύχεσθαι vom wirklichen Gebet zu erklären ist, so kann bei πάντοτε nicht auf die Gebetsstimmung (Aug., Beda) recurrit werden, aber es ist um so weniger zu pressen, da Zusammenhang und Sweck der Parabel auf die Zeit der Noth bei der Parusie hinweisen. Je länger freilich die Parusie verzieth, desto allgemeiner wird die Verpflichtung" (P. SCHANZ, pág. 440).

podemos y aun debemos suponer que las palabras de Cristo al proponer la parábola fueron más amplias y claras que las que quedaron escritas.

4. De los argumentos anteriores deduce Buzy que el v. 8b es más bien UN APENDICE, o ELEMENTO ADVENTICIO, o ELEMENTO EXTRAPARABOLICO, o VESTIGIO DE UN SERMON MAS LARGO TENIDO EN OTRA OCASION. Esto lo quiere probar Buzy con cuatro argumentos:

a) Si no es así, la lección escatológica propia de la parábola se inculcaría muy débilmente; únicamente el verbo ἐκδικεῖν haría alusión a ella, pero vaga y remota.

b) La palabra "FE", que es como la palabra principal y capital en este inciso, se introduce súbitamente en la conclusión y es de difícil determinación en su conexión con lo que antecede (73).

c) No basta, dice Buzy, que preceda el capítulo XVII escatológico para que el sentido de la parábola del juez inicuo haya de ser escatológico, pues la transición ἔλεγεν δέ es suficientemente vaga para poder comenzar una nueva perícope (74).

d) Quiere confirmar por fin Buzy su aserto diciéndonos que muchas parábolas concluyen con una sentencia que apenas dice analogía con lo precedente.

¿Qué valor damos a estos argumentos de D. Buzy? Los tenemos por dignos de consideración, aunque no sea sino por ser propuestos por un autor que tan bien ha investigado la naturaleza de las parábolas; pero no nos parecen tales que nos hagan apartarnos del sentido escatológico de la parábola que hemos afirmado. No tendríamos dificultad en admitir en nuestro caso un apén-

---

(73) No alcanzamos a ver la contradicción interna que quiere descubrir aquí D. Buzy entre el llamado "apéndice" y el cuerpo de la parábola, ya que Dios, dice, oye la oración de los elegidos, y con todo no oran éstos con verdadera fe. En la misma idea insisten Lagrange y Marchal. Pero la contradicción nos parece desvanecerse principalmente si consideramos con Beda y otros muchos autores antiguos que Dios no se mueve a la venganza "ob clamorem fidelium iniuste vexatorum". Muy bien nota el protestante Bengel: "VERUMTAMEM non tam preces piorum (quippe quorum fides clamans ad miram paucitatem et parvitatem redacta erit) quam bonitas et iustitia divina rem accelerabit" (pág. 2.706).

(74) Véase, por ejemplo, el versículo 9, donde hay una locución semejante εἶπε δέ, y el auditorio parece ser también diverso.

dice extraparabólico si la recta exégesis lo exigiera, como parece exigirlo en otros lugares de San Lucas (verbigracia, el capítulo XVI), donde no parece haber ilación. Pero creemos que ésto no es nuestro caso y por esto respondemos a Buzy:

a) Por lo que llevamos dicho antes, aparecerá claro que la parábola del juez inicuo queda suficientemente relacionada con la parusía. Si esta relación parece pálida, cabe reducir esta deficiencia estilística al escritor sagrado. Sin duda, Cristo oralmente expuso con más pormenor estas parábolas. Sería además uno de estos casos en los que Dios *condesciende* con las imperfecciones estilísticas del hagiógrafo.

b) La relación existente entre la fe y la oración es muy estrecha, y los autores, ya desde San Agustín, aun los mismos acatólicos, la han expresado (75).

Nótese además que la mujer cananea, ejemplo plástico de la doctrina encerrada en esta parábola, o su verdadera "realización" (76), después de incesantes *preces*, oye de Jesucristo: "O mulier, magna est FIDES tua" (Mt., 15, 21-28). Esta es la fe que requiere el Señor y que en vano buscará en los últimos tiempos. Nos parece, pues, plenamente justificada la introducción de la palabra "fe" en una parábola sobre la oración, ya que la oración brota de la fe y en ésta tiene su apoyo.

c) La locución ἔλεγεν δέ (v. 1) podría ser una transición vaga para comenzar una nueva perícope. Pero no lo es necesariamente. Y mucho menos siguiendo la palabra αὐτοῖς, que insinúa una continuación de contexto (77).

d) Admitimos, pues, de buen grado que las sentencias finales de ciertas parábolas son de difícil explicación. No nos toca a nosotros en este trabajo dar soluciones a esos casos. Si la independencia de un final con respecto a la idea de una parábola se prueba, no tenemos dificultad en admitir tales apéndices o elementos extraparabólicos. Pero no creemos sea tal nuestro caso.

---

(75) Así Ben. ARETIUS: "Preces enim ex fide fluunt" (pág. 384); y Dav. PAREUS: "Facit quoque fidei mentionem, quia est basis precum: per fidem enim placent Deo: at, deficiente fide, deficiunt preces: et his deficientibus, Deus non liberat" (pág. 724).

(76) La historia de Jacob (Gen., 32, 22-31) puede decirse también una ilustración práctica de esta parábola en el Viejo Testamento.

(77) Prescindimos del καί del v. 1, que poseen muchos códices, y que si fuese auténtico nos favorecería mucho (cf., pág. 305).

Conclusión: La parábola del juez injusto nos parece, pues, escatológica aun independientemente de la frase que examinamos, que sólo viene a confirmar su escatologismo. El versículo 8b nos revela más claramente la naturaleza escatológica de la parábola, aunque no sea un inciso tan necesario que sin él no tenga ya sentido la parábola.

No hay, con todo, inconveniente en que la parábola se *aplique* a la oración en general, como hicieron los Santos Padres y hacen aún los comentadores modernos, que prescinden del elemento escatológico y aun omiten en su comentario el versículo 8b. Como la parábola continúa teniendo un sentido profundamente evangélico aun sin el elemento escatológico, los Santos Padres pudieron prescindir perfectamente de él, persiguiendo un fin predominantemente ascético.

PARTE 4.ª EL TEXTO

Al estudiar en nuestra primera parte la historia de la exégesis de este texto vimos cómo ya desde antiguo ha adquirido infinidad de interpretaciones. Las antiguas versaban generalmente como sobre dos pernios o ejes fundamentales sobre las palabras "advenimiento" y "fe". Pero posteriormente se ha examinado también cada una de las palabras de nuestro texto, y aun las mismas partículas, que pueden modificar notablemente el sentido. Así, nos encontramos con que no hay ni una sola palabra en nuestro texto cuya significación no haya sido discutida. Por esto juzgamos necesario ANALIZAR cada una de las palabras antes de llegar al sentido general del texto.

I. EXAMEN ANALITICO DEL TEXTO

1. Πλήν (= Vg. VERUMTAMEN).

Partícula que usa con preferencia San Lucas (78) para empe-

(78) Lc. la usa quince veces; Mt., 5; Mc. una vez (S. ANTONIADIS, L'Evangile de Luc. - Esquisse de grammaire et de style. París, 1930, página 330).

zar una frase, y que indica, según los más, una *oposición* más o menos acentuada o la insinuación de una dificultad (79).

Pero, según otros, la significación de esta partícula es muy vaga y flotante, pues algunas veces parece usarse para aumentar la fuerza de la afirmación (= πλήν asertivo o aditivo), sentido que, como luego veremos, ha aplicado Geslin a nuestro texto (80). Este carácter oscilante dió a Loisy ocasión para decir que Lucas usa esta partícula cuando no le ocurre una transición mejor. Pero el uso normal de San Lucas y el contexto aconsejan aquí un sentido adversativo.

Más variedad hay aún en la traducción de esta partícula por su fuerza más o menos adversativa (81). Pero estos matices no parecen modificar sensiblemente el sentido de nuestro texto.

2. FILIUS HOMINIS

Ya hizo mención San Lucas del "Hijo del hombre" en el capítulo precedente (17, 22 . 37) como del Mesías que había de venir con gloria y majestad, aunque la expresión "Hijo del hombre" pueda aparecer menos propia para significar tal gloria. Este título, conocido por Daniel, se da a Cristo con frecuencia, princi-

---

(79) Πλήν is commonly adversative in its signification; and may be intended to contrast one thing which might naturally be exspected, under the circumstances of the case, beforehand, with another, which is found notwithstanding, to have actually occurred afterwards" (E. GRESWELL, An exposition of the parables. Oxford, 1835, t. 4, pág. 234).

(80) "Πλήν dans le texte de Luc, est un adverbe qui commence une phrase. On s'efforcerait en vain de le caractériser car son sens est assez flottant. Il sert à exprimer tantôt l'opposition tantôt l'affirmation" (ANTONIADIS, pág. 73). Conocida es la dificultad que crea esta partícula en Lc., 22, 21, en pro o en contra de la comunión de Judas, aunque en este lugar la oposición del πλήν queda aún robustecida por el ἰδού. La dificultad de dar un sentido exacto a esta palabra la vió Loisy cuando escribió al comentar Lc. 22, 21: "Luc emploie volontiers le mot πλήν dans ses combinaisons rédactionelles à défaut de transition meilleure". Y cita, entre otros lugares, el 18, 8 (Evang. Synopt., vol. 2, pág. 516, nota 6).

(81) Unos prefieren traducir "*solamente*"; otros, "*mas, empero, con todo, por lo demás*". Lo mismo en otras lenguas: Godet, Prat (Jésus Christ. París, 1933, vol. 2, pág. 164), Bonnet-Schröder, Buzi (Les paraboles, pág. 567) opinan que se ha de traducir: "*Seulement*"; Laurent, con otros de lengua alemana, traducen respectivamente "*allein*". Otros prefieren una fuerza adversativa más o menos acentuada: "mais" (Marchal); "aber" (Schegg); "doch" (Hahn); "Im übrigen" (J. Weiss); "and yet" (Wordsworth), "but", "moreover"... GESLIN, que opina que el πλήν es aditivo, lo traduce consiguientemente: "Au surplus". Después hablaremos de esta sentencia.

palmente en las predicciones relativas a la parusía y al juicio final (82).

No ha pasado inadvertido a algunos exegetas el que en toda la parábola el juez es DIOS, mientras que en nuestra frase (v. 8b) el juez es el Hijo del hombre (= Mesías) en su venida. Esto puede ser para otros una dificultad, pero no para nosotros, que profesamos la divinidad de Cristo. Además sabemos por el Evangelio (Ioh., 5, 22-27; 9, 39) que el Padre no juzga, sino que dió la potestad de juzgar a su Hijo, "qui habet potestatem iudicium facere quia Filius hominis est". Por lo que el Padre juzga pero por medio del Hijo.

Quizás no esté tampoco de más el notar la colocación de estas palabras "Filius hominis" al principio de la frase, como si se marcaran con cierto énfasis.

3. Ἐλθὼν... εὑρήσει (Vg. *Veniens... inveniet?*)

Quizás se traduciría mejor en latín: "*cum venerit*" (ἐλθών), es decir, en el día de que se ha hablado en 17, 24.

El participio, de sí indeterminado, recibe su relación temporal del verbo εὑρήσει. No puede, pues, gramaticalmente referirse a un advenimiento *ya pretérito*, como si dijese: "El Hijo del hombre *que ya vino*, ¿va a encontrar quienes crean en él?"

Una frase semejante tiene San Lucas (12, 27): οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος εὑρήσει γρηγοροῦντας. En ambos casos la venida se presenta como futura (Cf. A. SCHLATTER, Das Evangel. des Lukas aus seinen Quellen erklärt, Stuttgart, 1931, p. 393).

La Pesitto traduce ܢܶܐܬܶܐ ܒܪܶܗ ܕܢܶܫܳܐ ܘܢܶܫܟܰܚ (ni'te' bereq d'n°s° veneshcaj): *veniet et inveniet?* La traducción persa: "veniet *et non inveniet* fidem super terram" (Br. Waltonii, Biblia polyglotta.—N. T., London, 1657, p. 354). Pero el sentido es el mismo.

¿DE QUE VENIDA SE TRATA?

A) *No de la primera venida de Cristo al mundo*, como quería ESTIUS al argüir sobre la liturgia del tiempo de Navidad.

(82) J. LEBRETON (Histoire du dogme de la Trinité[6]. París, 1927, tomo 1, págs. 296-297) trae una larga serie de textos evangélicos que confirman este aserto. Asimismo H. H. WENDT (Die Lehre Jesu. Göttingen, 1886-1890, Pars 2.ª, pág. 444).

Unos pocos modernos (Delatte, Lépicier) han seguido esta interpretación, y la han relacionado con el conocido texto de San Juan: "In propria venit et sui eum non receperunt" (1, 11). Pero como ya hemos dicho, el presente lugar se refiere a la parusía y el uso litúrgico de este texto se explica bien en el tiempo de Adviento, en que el Niño que va a nacer se nos presenta varias veces como el futuro juez.

B) *No se trata exclusivamente de la destrucción de Jerusalén*, como defendieron muchos protestantes de los siglos XVII-XIX, y por su influjo también varios católicos.

Los que defendían esta sentencia, hoy abandonada, se basaban *primeramente* en la conveniencia de estas palabras con los hechos acaecidos durante la destrucción de Jerusalén, ya que entonces había en realidad pocos creyentes en Palestina. Ἐπὶ τῆς γῆς lo limitan entonces a Palestina (83).

Es verdad que había pocos fieles en Palestina en aquel entonces, pero más o menos siempre se podrá decir de la Iglesia que es "pusillus grex"; tanto más que en aquel tiempo por las muchas persecuciones el peligro de apostatar era mucho mayor (84).

Además, la Iglesia entonces ya se difundía por todo el imperio romano, ni se ve por qué se ha de limitar el sentido de la

---

(83) Así, ROSENMÜLLER: "Eo nempe tempore quo Christus venit ad puniendos iudaeos et ad propagandam latius ecclesiam suam, omnes apostoli, si Iohannem excipias, mortui erant, christiani autem valde affligebantur" (Scholia in N. T., pág. 217). Asimismo J. FOOTE: "At the time referred to, the great majority of the Jews were in a state of total unbelief, while even most of the Christians were probably so disheartened as to have but little expectation of deliverance" (Lectures on the Gospel according to Luke. Edinburgh, 1858, vol. 2, pág. 277). Explanan aún con más profusión este argumento S. F. Nathan MORI (Praelectiones in Lucae Evangelium. Lipsiae, 1795, pág. 377) y D. WHITBY (A commentary on the Gospels and epistles of the N. T. London, 1846, pág. 304).

(84) Cf. WHITBY, arriba citado (pág. 304): "The converted, or Christian Jews, pressed with continual sufferings, began to grow weary and faint in their minds, and to ask where is the promise of his coming: and even to forsake the assemblies of the saints (Hebr., 10,25) insomuch that all the epistles addressed to them are manifestly designed to keep them steadfast in the faith".

Asimismo H. ELSLEY (Annotations on the four Gospels. Oxford, 1844, página 390) insiste en las mismas ideas, que quiere confirmar con muchos lugares del Nuevo Testamento: "That the Hebrews were in danger of being wearied by persecution, and of lapsing from the faith, compare Hebr., 3, 12-14; 10, 23-39; 12, 1-4; Jac., 1, 1-4; 2, 6; 5, 10; 1 Ptr., 2, 20-25; 3, 14-17; 4, 1.2.12-19; 5, 9.10".

frase ἐπὶ τῆς γῆς. Por fin, y esto es para nosotros el argumento principal, como consecuencia habría de entenderse todo el capítulo 17 de la destrucción de Jerusalén, forzándolo evidentemente con enorme obstinación.

Encuentran *en segundo lugar* un apoyo para su opinión los que creen que nuestro texto se refiere exclusivamente a la destrucción de Jerusalén, en las palabras que preceden: "*Cito* faciet vindictam", que parece suponer esta venida *inminente* (85).

Pero no consta claro entre los autores cuál es el verdadero sentido de la locución ἐν τάχει (= cito). Pues mientras unos la traducen: *sin dilación, pronto*, otros creen que significa "*repentinamente*". Es decir, vendrá la salud de repente, cuando menos se espere. Ambas significaciones pueden confirmarse con muchos textos bíblicos y profanos (86).

Pero aun supuesta la primera significación, la dificultad no parece grande, o bien hay que reducirla a una dificultad importante sí, pero de todo el N. T., no precisamente de nuestro texto, ya que en el N. T. tantas veces se llama "breve y momentáneo" todo el tiempo que va desde la constitución de la Iglesia hasta

---

(85) Véase cómo urge este argumento Juan le Clerc (Iohannes Clericus) en las obras de Enrique Hammond. Después de acumular muchos textos del N. T. en los que el advenimiento del Señor se dice que será "*cito*", añade: "Quae omnia cum dicantur *imminere, ad ianuam esse*, si pertinerent ad extremi iudicii diem, post tot saecula nondum illucentem, quanta haec fuisset μακροθυμία ? Quanta dilatio adventus Christi, ac proinde hinc nasceretur obiectio adversus Christianae religionis veritatem. Sic *Muhammedes* pollicitus statim post mortem se in vitam rediturum, quod nondum, intra decem saecula, promissis steterit, merito imposturae a nobis reus agitur" (Hammondi, Novi Test. versio latina a Iohanne Clerico. Amstelodami, 1699, vol. 1, pág. 219).

Otro argumento en favor de esta sentencia propone GUERRA en sus notas al "Nic. MALERMI, Sacra Bibbia volgarizzata" (Venezia, 1793, t. 6, página 467), tomado de que, según la Escritura, consta que en el tiempo de la venida de Jesús habrá un solo rebaño y un solo pastor, o sea que todos creerán en Cristo. A esta opinión volveremos al fin de nuestro trabajo.

(86) Cf. P. SCHANZ: "Cito=schnell (Act. 12, 7; 22, 18; Rom. 16, 20); Im Bälde, ungesäumt (1 Tim. 3, 14; Apoc. 1, 1; 22, 6). Beide Bedeutungen finden sich auch bei den Klassikern. Die erste scheint wegen der Parusie weniger Schwierigkeit zu machen, aber die andere ist die zunächst liegende da es sich um das Eintreten der Rache, nicht um den Verlauf derselben handelt. Jesus hat über Tag und Stunde der Parusie keinen Aufchluss gegeben, sondern es vielmehr im Interesse seiner Jünger und Gläubigen gefunden, dieselbe als eine nahe bevorstehende zu bezeichnen" (Commentar über dar Ev. des hl. Lc. Tübingen, 1883, pág. 443).

la segunda venida de Cristo, dado que para cada uno la muerte es como el advenimiento de Cristo. Expresamente se encuentra además en varios lugares del N. T. (Rom. 16, 20; Apoc. 1, 1; 3, 11; 22, 20) la idea de la venida del Señor para liberar a los escogidos como *próxima*. (F. SEGARRA, 450-459.) La dificultad es, pues, general para todo el N. T. y las soluciones que se den a estos textos son las que sirven para el nuestro (87). Del examen de estos textos llegan muchos a deducir que *CITO* es como un término técnico para indicar el día del juicio (88).

C) SE TRATA, PUES, DE LA SEGUNDA VENIDA DE CRISTO AL JUICIO: Así lo confiesan los más y los mejores exegetas, tanto por unidad de doctrina con todo el N. T., como por el mismo contexto. Pues se trata en el capítulo anterior de este advenimiento del Hijo del hombre, que por los versos 34-37 aparece se trata de la venida para el juicio. Sigue en seguida la parábola del juez inicuo, que se cierra con este epifonema. La doctrina, pues, parece perfectamente coherente si la aplicamos al juicio.

Es cierto que el verbo ἔρχομαι ya en el Antiguo Testamento indica cualquier visita del Señor, tanto para premiar como para castigar (recuérdense las profecías del A. T.), y por ende no habría dificultad especial en aplicarlo a la destrucción de Jerusatén; pero con todo, aún con más propiedad se aplica a la *verda-*

---

(87) Una nueva solución ha tentado K. WEISS contra los escatologistas. La venganza ciertamente vendrá ἐν τάχει. Pero el *terminus a quo* de este ἐν τάχει es la tribulación final. Por lo que las palabras de Cristo significarían: Cuando venga la gran tribulación final, ENTONCES los justos deben orar con diligencia y ENTONCES les vendrá EN SEGUIDA la liberación. "Der terminus a que für das SCHNELI, ist die Bedrägnis, näher die Endbedrängnis und dar Gebet in derselben. Jesus will nicht sagen: "Bald werden die Gerechten Rettung finden", sondern: "Wenn die Endbedrängnis hereinbricht, so sollen die Gerechten fleissig flehen und alsdann wird ihnem schnell Befreiung zuteil". Darnach bleibt die Zeit der Endbedrängnis und damit des Weltgerichtes ganz unbestimmt"... "Das WANN der Endtrühsal aber kommt gar nicht in Betrach..." (Exegetisches zur Irrtumlosigkeit und Eschatologie Jesu Christi - Neutest. Abhandlungen, 5, 4-5. Münster, 1916, págs. 220-221).

(88) Así la "Explicatio Sacrae Scripturae N. T.", de autor anónimo, editada en Bamberga en 1755 (pars 6, pág. 1.029), comenta este lugar: "CITO i. e. in die iudicii; tunc enim electos simiul omnes eoram terrarum Orbe egregie vindicabit. Unde Apoc. 6, iubentur exspectare modicum... Dictum est illis ut requiescerent adhuc modicum, donec compleantur servi eorum. Modicum sc. est totum, quod fluit tempus ad iudicium usque, quoniam longa retro aeternitas sequitur".

dera venida de Cristo al fin del mundo. Además no sería tan propio aplicar a Cristo la destrucción de Jerusalén; más bien parece había de ser *Dios* el que castigase al pueblo judío por no haber recibido al Mesías.

Tanto, pues, la frase "Hijo del hombre" como el verbo, tomado en su sentido propio, se adaptan más bien al último juicio.

Que en un sentido acomodaticio y espiritual pueda nuestro texto aplicarse a toda tribulación en la que Dios viene a nosotros y encuentra en nosotros poca fe, es cosa manifiesta. Pero este sentido acomodaticio presupone el literal, que es el que buscamos. Y de esta forma hay que interpretar muchas de las frases de los SS. PP. y comentadores, que aplican estas palabras a su tiempo para argüir a los hombres de su escasa fe.

4. ἄρα (*VG.* = *PUTAS*)

Dos partículas tiene el griego bíblico: ἄρα y ἆρα, cuya distinción de sentido no siempre es clara.

Ἄρα suele ser partícula consecutiva (= igitur) y se usa aún con interrogación: τίς ἄρα (si es así como tú dices) δύναται σωθῆναι (Mt., 19, 25). San Lucas tiene varios ejemplos que la Vulgata a veces no traduce; otras veces, en cambio, lo traduce "*putas*" (89).

ἆρα, compuesto de ἦ y ἄρα (90), es una partícula interrogativa, que según los más espera una respuesta negativa (= num) (91).

---

(89) Lc. 1, 66; 8, 25; 12, 42 se traduce "*putas*"; 22, 23 τις ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν está en una oración indirecta, y la Vulgata no lo traduce. Cf. S. ANTONIADIS, L'Evangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style (París, 1930), pág. 288.

(90) Así lo dice WILKE-GRIMM al explicar esta palabra (Clavis Novi Testamenti philologica⁴. Lipsiae, 1903): "Eiusdem cum antecedente ἄρα radicis nec ab eo differens nisi ita, ut prima syllaba voce magis efferatur indeque circumflectatur". Y A. B. BRUCE (The expositor's greek Testament. The Synoptic Gospels. London, 1907, pág. 598) escribe, comentando nuestro texto: " ἆρα, so to be taken (not ἄρα), as bearing a major force of reasoning and interrogative. The two words are one in essence, but ἆρα has more emphasis in utterance, and therefore the first syllabe is lengthened, and it stands at the beginning of a sentence, here before εὑρήσει ".

(91) Así lo dice ZORELL (Novi T. Lexicon graecum. París, 1911); y entre los comentadores de S. Lucas, v. gr., POLZ-INNITZER, pág. 377: "Das Fragewort ἆρα setz eine verneinende Antwort voraus".

Otros lexicógrafos, tanto del griego clásico como del bíblico, dicen que la respuesta tanto puede ser afirmativa como negativa (92).

Tres veces se encuentra esta segunda partícula en el Nuevo Testamento: Lc. 18, 8; Gal 2, 17 ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; y Act. 8, 30, donde al sobrevenir la partícula γε se refuerza la interrogación (93).

Los editores en nuestro caso pusieron ἆρα con acento circunflejo. ¿Pero con acierto?

DE WETTE (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum N. T. Lukas und Markus, Leipzig, 1846, p. 127) atribuye a Meyer una interpretación rara de nuestro texto, en la que lee ἄρα, y que él juzga completamente errónea (94).

Recientemente, GESLIN (Comment le monde est sauvé. Évangile selon S. Luc., Sées, 1940), católico, ha restablecido una sentencia que quizás coincida con la de Meyer, y que tiene cierta semejanza con la del anónimo quinto londinense (95).

Según GESLIN, en nuestro versículo se espera una respuesta afirmativa (no negativa). Y lo pretende probar porque

a) *filológicamente* ἆρα (96) corresponde igualmente al *nonne* y *num*, y más bien al *nonne;* y

---

(92) Entre los diccionarios griegos generales véase esta palabra en: L. Rocci (Vocabolario greco-italiano. Città di Castello, 1939), "risposta affirm. o neg."; H. G. Liddell-R. Scott (A Greek-English Lexicon. Oxford, 1925). Entre los diccionarios bíblicos del N. T. véase, por ejemplo, Wilke-Grimm, arriba citado.

(93) No parece por lo tanto estar en lo justo Antoniadis (pág. 288) al afirmar: "Cette particule se recontre seulement dans Luc.". El mismo autor, por lo demás, bien nota la cita de los Gálatas (2, 17) en la página 74. Por lo dicho, parece también inexacto Hahn, pág. 402: " ἆρα nur hier in N. T.".

(94) "Unbegreifleche Verirrung Meyer's: 'Doch der Menschensohn... nach seiner Ankunft also (er liest ἆρα) wird er den Glauben... finden" (127). Meyer, con todo, debió sostener esto solamente en las primeras ediciones de su obra, pues en la edición 4.ª (de 1860), la más antigua que pude tener a las manos, dice que hay que leer ἆρα y se aparta de la sentencia antigua para venir a la puntuación común.

(95) Digo "semejanza" porque en cuanto podemos reconstruir la sentencia de Meyer por Baumgarten-Crusius, no parece coincidir Meyer con el anónimo quinto, sino en el sentido afirmativo de la interrogación. Así escribe Baumgarten: "Meyer liest ohne Frage (aus ἆρα mach er ἄ ια in dem Sinne: doch erst bei seiner Ruckkehr wird er sich den Glauben verschaffen" (Commentar über die Evangelien Markus und Lukas. Jena, 1845, pág. 95).

(96) Geslin lee ἆρα, no ἄρα como Meyer.

b) *lógicamente* por el contexto que requiere la seguridad de la venganza. El parafrasea así nuestro lugar: Si el *juez inicuo* vengó a la viuda, cuánto más lo hará el *juez justo*, a quien los justos claman noche y día. El contexto exige, pues, seguridad de la venganza, que queda así muy bien expresada. Por la novedad de la sentencia vale la pena trasladar sus mismas palabras:

"Il y a deux sortes d'interrogation: EST-CE QUE?... et N'EST-CE PAS QUE?... La première jette le doute sur le verbe au positif; EST-CE QUE LES SERPENTS VOLENT? d'où la réponse est supposée négative. La seconde met le doute sur le verbe au négatif: N'EST-CE PAS QUE LES OISEAUX VOLENT? d'où, deux négations se détruisant, la réponse est supposée affirmative. Or ἆρα interrogatif a les deux sens interrogatifs, mais plus frequenment celui de N'EST-CE PAS QUE?... Malheureusement la Vg. lui a donné le sens de EST-CE QUE: d'où la perspective troublante que Jésus pourra ne plus trouver de foi sur terre quand il reviendra. Or c'est le contraire qui est demandé par la marche des idees: Si le juge inique venge la veuve, que ne fera pas le juste Juge, pressé par le cris de confiance des justes de la fin des temps? Donc assurance de la vengeance et de la vengeance prompte" (pág. 263, nota 3.ª).

Ni es dificultad para Geslin el "*verumtamen*", que en su sentido restrictivo insinúa duda; pues responde que el πλήν es *aditivo* (97), y consiguientemente lo traduce "AU SURPLUS le Fils de l'homme, quand il viendra, ne trouvera-t-il pas la foi sur la terre?". Y termina la exposición de este lugar con estas decididas palabras: "La philologie et la logique nous font donc quitter ici le sentiment de la plupart des commentateurs" (p. 263).

¿Qué decir de esta sentencia?

a) *Respuesta al argumento filológico*: Los ejemplos neotestamentarios de πλήν son sólo tres. Aparte de nuestro caso, se encuentra en Gál., 2. 17 ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος que espera evidentemente respuesta negativa (98), y en Act. 8, 30 ἆρα γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις en que el sentido no es claro, aunque los más optan por el "num" (99).

(97) "N'alléguons pas que le "verumtamen" est restrictif et annonce un doute: il est additif" (pág. 263).

(98) GRIMM piensa contra los más que aquí se espera respuesta afirmativa.

(99) Siendo así que los gramáticos y lexicógrafos dicen que se es-

Josefo usa el ἆρα dos veces (5, 9, 4, 387; 5, 9, 4, 380) en espera de respuesta negativa.

En los papiros se encuentra un solo ejemplo (F. PREISIGKE, Wörterbuch 1, 205).

En el griego clásico hay muchos ejemplos, tanto correspondientes al "nonne" como al "num".

Filológicamente no vemos, pues, dificultad para la sentencia de Geslin, aunque en Josefo y en el N. T. *más recomendado quede el sentido "num"*.

b) *Respuesta al argumento del contexto*: es cierto que el nexo de las ideas pide certeza de la liberación. Pero esta certeza subsiste en la sentencia tradicional, aunque Cristo al fin de la parábola se queje de no encontrar tales disposiciones como en la viuda. No en vano la argumentación procede de minori ad maius: Dios es tan bueno, que, aunque no encuentre tan buenas disposiciones como en la viuda, con todo quiere ejercer pronto la venganza. Luego *lógicamente* o por el contexto ambas sentencias están bien.

Lo que añade Geslin del πλήν aditivo o asertivo, lo admiten en general los lexicógrafos y gramáticos, quienes creen que puede traducirse a las veces "ceterum" "praeterea"; lo cual es bastante conforme a la etimología, que deriva esta partícula de πλέον (= plus).

Es cierto que la significación más corriente es la adversativa, pero, como ya notamos antes, hay muchos casos en que tal significación no cuadra, de forma que el sentido quedaría así falso u oscuro.

No vemos, pues, cómo lógica y filológicamente pueda impugnarse la sentencia de Geslin, pues da a las partículas ἆρα y πλήν sentidos menos usados, pero ciertamente posibles, y el contexto fluiría bien. Pero NO LA ABRAZAMOS.

1) Porque se aparta del sentir común de los Padres y exegetas, aun de aquellos que conocían perfectamente la significación de estas partículas. A ninguno de los Padres antiguos a quienes

---

pera respuesta afirmativa o negativa, y además los casos con que contamos en el N. T. son tan pocos, no vemos con qué derecho afirman sin más algunos (v. gr. Pölz-Innitzer en el lugar citado), que ἆρα presupone una respuesta negativa.

oponían los herejes nuestro texto, se les ocurrió esta opinión, que hubiese cortado de raíz la dificultad.

2) Las versiones antiguas no favorecen esta opinión, muy particularmente la persa, que traduce: "Veniet *et non inveniet*".

3) El uso de las partículas ἆρα y πλήν es, si no imposible, a lo menos no tan frecuente; y

4) La misma novedad de la sentencia nos hace proceder con cautela por la propensión que siente el ánimo a las novedades.

5. Πίστιν (= FIDEM)

Ya vimos las innúmeras acepciones de esta palabra a través de la historia. Parece con todo que podemos recogerlas en unos cuantos capítulos. Indicaremos sólo los nombres de aquellos autores que han defendido con particular empeño u originalidad su opinión.

1) FE significa en primer lugar LA RELIGION CRISTIANA o el complejo de verdades reveladas, lo que otros prefieren llamar "fe en Jesús como Mesías". A este mismo sentido hay que referir los que tomando el abstracto por el concreto opinan que aquí se habla de los FIELES o cristianos.

2) FE puede significar además LA FE VERDADERA o el "cristianismo íntegro", que abarca, además del conocimiento de las verdades reveladas, los efectos de la vida cristiana, como son la piedad con Dios y con el prójimo. Aquí parece pueden referirse también la fe VIVA del Cartujano y la fe "formata caritate" de Nicolás Lirano.

3) FE en San Agustín significa a las veces aquella FE PERFECTISIMA QUE TRASLADA LOS MONTES.

4) Los que urgen en cambio la comparación con la viuda de la parábola que se presenta ante el juez inicuo toman FE como sinónimo de CONFIANZA (fiducia). Esta parece ser también la mente de San Buenaventura al distinguir entre la "fides credulitatis" y la fe "fidelitatis aut confidentiae".

5) Otros han creído que se trata de FE EN EL ADVENIMIENTO DE CRISTO, o sea que crean o no los hombres que Cristo ha de venir, o que lo pongan en duda.

6) Una modalidad de esta sentencia es la FE EN LA LIBE-

RACION o la firme persuasión de que Cristo los quiere librar pronto; o, como otros dicen, la fe en Cristo como *recto juez*.

7) Relacionando esta fe con el proceder de la viuda de la parábola, hablan otros de la FE QUE SOSTIENE UNA ORACION CONSTANTE de esas que esperan contra toda esperanza.

8) Se ha hablado de FE como sinónimo de FIDELIDAD MUTUA, principalmente en las relaciones de los hombres entre sí. Es la que Erasmo Schmid llamaba "fides POLITICA".

9) Defienden la FE como equivalente a OPINION o EXPECTACION los que creen que el sentido de nuestro versículo es: Cuando venga el Hijo del hombre hará tales cosas que superan toda expectación.

Todas estas acepciones han tenido sus propugnadores e impugnadores.

Juicio sobre estas sentencias:

1) Tomada la fe como religión cristiana, se acomoda bien al sentido que otras veces se da a esta palabra en la Sagrada Escritura y en los escritores eclesiásticos. Pero ¿por qué hablar de la fe en un contexto sobre la oración? Con todo, parece que ya San Agustín resolvió suficientemente la cuestión explanando las relaciones entre la fe y la oración.

2) La segunda sentencia coincide casi exactamente con la primera, con la única diferencia que inculca una como pureza de doctrina que ha de trascender hasta las costumbres. A este mismo aspecto parecen aludir los que refieren nuestro texto a Lc., 17, 26 ss. (Cf., Mt., 24, 38-41), en que se representan los hombres esperando el advenimiento del Hijo del Hombre comiendo, bebiendo y casándose, como se hizo antes del diluvio y de la destrucción de Sodoma (100); o como otros exegetas dicen: la expectación del advenimiento del Señor en los fieles no será recta (101).

3) La interpretación netamente agustiniana de la fe *perfectísima* parece nació de la controversia con los herejes que abu-

---

(100) M. MATTHIAS (N. T. Jesu Christi. Basileae, 1570, pág. 272): "Hic... Dominus praedicit *Epicureismum* extremi saeculi".

(101) Cfr. CORN. A. LAPIDE (Comm. in Lucam. Torino, 1913, pág. 419) y JULES SEVERIN (Les saints Evangiles. París, 1925; vol. 2, pág. 181).

saban de este texto. Con todo, agradó la solución a muchos Doctores (y particularmente a Santo Tomás), quienes la propusieron, pero no como exclusiva. Por otra parte, que esta fe perfectísima es rara y aun quizás nula en los hombres es evidente.

Como se habrá ya visto, estas tres primeras significaciones no difieren cualitativamente, sino sólo más bien cuantitativamente o en el grado de perfección de la fe.

4) La CONFIANZA, de que muchos hablan, o la *fides fidelitatis*, conviene perfectamente a nuestro contexto. Con todo, se opone la dificultad de que "pistis" no se suele usar en el Nuevo Testamento como sinónimo de "fiducia".

No cabe la menor duda de que la fe cristiana abarca también esta "confianza". Además tiene en favor de sí esta sentencia el artículo τὴν πίστιν, que parece dar un sentido equivalente a ταύτην πίστιν; es decir, aquella fe que mostró la viuda. Tiene además esta sentencia la ventaja de que en el Evangelio se relacionan muchas veces la fe y la oración.

5) La sentencia que interpreta la fe como creencia o duda sobre la venida de Cristo, o, como decía San Agustín, que "plures de adventu Domini dubitabunt", estuvo en auge entre los protestantes durante algún tiempo, y aun posteriormente la han ido repitiendo algunos principalmente acatólicos. Tiene esta opinión en favor suyo el que puede aducir un lugar paralelo en el N. T. (2 Ptr., 3, 4); que se refiere con todo a los tiempos que precederán al advenimiento de Jesús, no al mismo advenimiento.

Pudiera aún reforzarse esta opinión, porque en Flavio Josefo (*Vita*, 22) la frase πίστιν εὑρεῖν se usa en lugar de "fidem mereri", o merecer crédito. Con todo, esta frase (πίστιν εὑρεῖν) no se encuentra con este sentido en otros autores, y en el Nuevo Testamento otras veces tiene un sentido diverso; verbigracia, Mt., 8, 10: "Neque in Israel tantam *fidem inveni*". Pero principalmente nos desagrada este sentido, porque no cuadra con el contexto una duda sobre el advenimiento, y por otra parte nos dice antes San Lucas (capítulo XVII) que la venida de Jesús será como la del relámpago, que por sí misma se da a conocer (102).

---

(102) A este propósito dice H. OLSHAUSEN (Commentar über sämmtliche Schriften des N. T.² Reutlingen, 1834, vol. 1, pág. 176): "Wollte man die Worte übertragen: wird es Glauben finden, d. h. wird man ihm

Si se refiere el texto, como parece se ha de referir el texto de la segunda epístola de San Pedro (3, 4), a los tiempos que precederán al advenimiento del Señor, lo que se afirma será verdad, pero parece que no se adapta bien al contexto (103).

6) La firme y constante persuasión de la liberación de parte de Dios, recto juez, no es sino un punto particular de aquella fe cristiana de la que antes hablamos.

7) Por semejante manera la fe que sostiene la oración constante parece hay que referirla a la confianza verdadera que tenía la viuda.

8) La *mutua fidelidad* de la que muchos hablan no parece coherente con el texto, a no ser que se tome como un efecto de vida cristiana. Más que un comentario exegético parecen ser nuestras palabras una como ocasión para exhortar a la fidelidad mutua.

9) El sentido de que el Hijo del hombre haya de hacer tales cosas en su advenimiento que superan toda expectación es una explicación rebuscada, que ni se apoya en verdaderas autoridades ni es recomendada por el contexto.

---

glauben, so würde das ein dem Zusammenhang ganz fremder Gedanke sein. Denn die Zukunft des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ward (17, 24) als die ἀστραπή geschildert, wodurch sie als eine unverkennbare bezeichnen werden soll; und überdies fragt es sich bei dem Act. der Entscheidung nicht, ob dem Richter Glauben geschenkt wird". Y H. H. WENDT (Die Lehre Jesu, Göttingen, 1886, 2.ª pars, pág. 607): "Diese Frage kann nicht eine Ungewisshcit darüber ausdrücken, ob er bei seiner Wiederkunft von der nicht zu seiner Jüngergemeinde gehörigen Menschheit Anerkennung als der von Gott zur Herbeiführung des Endgerichtes und der Heilsvollendung gesandte Messias finden werde; denn er nahm an, seine Wiederkunft werde in so wunderbarer Weise in himmlischer Macht und Herrlichkeit erfolgen, das Alle, auch seine Feinde, sie unmittelbar erkennen und anerkennen müssten (vgl. Mc, 8, 38; 14, 62; Lc, 13, 35, 17, 23 f.)".

(103) Con sólo referir estas palabras al tiempo que precederá al advenimiento de Cristo, se resuelven las ingeniosas cavilosidades que se propone Barradas, siguiendo la moda de su tiempo. Se objeta a sí mismo que "Christus cum venerit ad iudicandum, nullam penitus fidem inveniet... nec in damnatis nec in beatis; *nulli* enim erunt *viatores* in quibus possit inveniri". Y resuelve la dificultad refiriendo estas cosas al tiempo que precederá al advenimiento de Cristo, de manera parecida a la que en Mt. 24, 38 ss. se habla de los días de Noé, con el cual tiempo se compara el advenimiento del Salvador: "Numquid ea die qua Christus veniet, bibent homines, comedent, uxores ducent? Minime. Sumitur ergo adventus pro tempore praecedente iudicium" (Comment. in concordiam et historiam 4 Evang. Venetiis, 1609, vol. 3, pág. 503). Recuérdese también el texto citado de Eusebio de Cesarea (PG, 24, 587), en el que pudieron encontrar ocasión todas estas cavilosidades.

Nuestra opinión: Rechazadas las sentencias propuestas en los números 5, 8 y 9, todas las demás nos parecen bien, con tal no se tomen exclusivamente. Esto es: la verdadera fe en Cristo Redentor y juez es un complejo que importa, además de la aceptación intelectual de las verdades reveladas, la confianza, la piedad, la oración constante y aun la fidelidad mutua como efecto. Si Cristo con una frase vaga quiso abarcar todo este complejo, no hay para qué busquemos mayor determinación.

Hay con todo quienes quieren dar al artículo τὴν (que pocos códices omiten) fuerza de demostrativo, como si equivaliese a ταύτην; es decir, tal fe como la que la viuda mostró en su oración. Que el artículo griego puede tener fuerza de demostrativo es ya conocido en el griego clásico. Así, verbigracia, Platón en el Timeo tiene la frase: τήν δε τήν χώραν (Ed. Firmin Didot, París, 1877; vol. 2, pág. 200, línea 35). Pero mientras unos nos dicen que ἡ πίστις con artículo significa casi siempre la religión en abstracto (104), otros desprecian el valor del artículo y notan cómo en el N. T. πίστις y ἡ πίστις se usan al parecer indistintamente (105).

Aunque, pues, por mera filología y gramática no parezca imponerse la significación demostrativa del artículo, como sentido literal de nuestro texto; pero creemos que *la fe se propone* principalmente en nuestro caso *desde el punto de vista de la confianza, que supone la oración insistente.*

Y es digno de notarse que Jesús en el Evangelio, cuando se encuentra con ejemplos de oración constante y confiada, los alaba *por causa de su fe.* Así, la Cananea, ejemplo vivo de esta parábola, después de sus incesantes preces, oye de Cristo: "O mu-

---

(104) Así, GRESWELL: ἡ πίστις... used absolutely, and preceded by the article, may be shewn to stand in a multitude of instances, for the Christian religion in abstract". Cf. Act. 13, 8; 14, 22: 16, 5; 2 Cor. 13, 5; Gal. 1, 23; 6, 10; Col. 1, 23; 2, 8; 1 Tim. 3, 9; 4, 1.6; 5, 8; 6, 10.12.21; Tit. 1, 13; 2 Tim. 3, 4; 4, 7; 1 Ptr. 5, 9; Iud. 3 (An exposition of the parables. Oxford, 1835, vol. 4, pág. 234).

(105) Véase, por ejemplo, con artículo: Lc. 18, 8; Act. 15, 9; 16, 5; y sin artículo: Lc. 17, 5.6; Act. 14, 8, Mc. 4, 40; 11, 22.

Otros autores, en cambio, protestan de que no se dé la debida importancia a este artículo. Así Norton. KNATCHBULL (Animadversiones in libros Novi T. Francofurti, 1701, col. 1840). Y KISTEMAKER: "Diesen [Artikel] hätten die Ausleger und Dolmetscher nicht unübersetzt lassen sollen. Er hat manchmal rückweisende Andeutung, und stehet für: Dieser, jener, solcher" (Die heiligen Evangelien. Münster, 1823, t. 6, pág. 85).

lier, magna est fides tua" (Mt., 15, 21-28). Y en la curación del siervo del Centurión, Jesús, rogado con insistencia, admira la fe del centurión con estas palabras: "Neque in Israel tantam FIDEM inveni", y le despide, añadiendo: "Fiat tibi sicut CREDIDISTI", no "sicut ORASTI" (Mt., 8, 10 ss.).

Preferimos, pues, tomar la fe en toda su amplitud, pero principalmente bajo este aspecto, alabado por Cristo en los que oran bien. Y así la parábola, que comienza inculcando la necesidad de oración continua, se cierra hermosamente con esta queja, que suscita la duda sobre si se encontrará en los fieles *esa fe* que para orar se requiere (106).

6. Ἐπὶ τῆς γῆς

Los que sostienen que en nuestro texto se trata de la destrucción de Jerusalén aplican consecuentemente este inciso a la tierra de Palestina (107).

Este sentido limitado de la locución es posible, ya que los judíos en otros lugares utilizaban tal designación para sola la tierra palestinense (verbigracia, Lc., 4, 25; 21, 23; Mt., 27, 45, y en Gen., 47, 13). Pero con mucha mayor frecuencia significa toda la tierra. Pero además aquí el sentido obvio parece ser: *en la tierra* = en los hombres.

Dado que hemos rechazado por el contexto la opinión que refiere el texto a la destrucción de Jerusalén, por el mismo contexto no se recomienda la limitación a la tierra de Palestina.

---

(106) So schliesst sich also die zweifelnde Frage nach der *pistis* genau an v. 1, an das δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι, an, indem die Grösse der Gefahr die Nothwendigkeit der Sorge anschaulicht macht" (Olshausen, Commentar über die sämmtlichen Schriften des N. T. 2. Reutlingen, 1834, volumen 1, pág. 716).

Algunos acatólicos insisten en que en el texto no se trata de la fe *paulina*. No es con todo claro lo que pretenden decir. Sin duda es influjo y prejuicio nacido de la doctrina protestante sobre la fe.

(107) Así H. Hammondi: " ἐπὶ τῆς γῆς in terra Iudaea; hoc est pauci credentes inter iudaeos in Palaestina reperientur. Haec enim est hoc in loco significatio phrasis ἐπὶ τῆς γῆς, ut ארץ apud Rabbinos et Lc. 21, 23 ἐν λαῷ τούτῳ ; et φυλαὶ τῆς γῆς tribus Iudaeae..." (página 103).

Y D. von Brentano: "Der Heiland siehet auf seine Zukunft zum Gerichte *über die Juden*, und daher wird unter dem worte: Erde, das jüdische Land verstanden; wie mehrmalen geschiehet" (Die hl. Schrift. des N. T.ª Frankfurt, 1798, pars. 1.ª, pág. 558).

Además, así aparece mejor la antítesis: El Hijo del hombre vendrá *del cielo*, según se insinúa en el capítulo XVII de San Lucas (v. 24 ss.); los hombres, en cambio, *en la tierra* no creerán.

II. El texto sintéticamente considerado

Por lo dicho quedan ya rechazadas las más de las opiniones provenientes de hacer resaltar uno u otro de los elementos.

El sentido, pues, general del texto parece ser: "Deus faciet vindictam suorum electorum ultimo tempore. VERUMTAMEN [adversativo] FILIUS HOMINIS VENIENS [para el juicio o en su segunda venida] NUM [que espera respuesta negativa] INVENIET FIDEM IN HOMINIBUS? es decir, fieles o verdaderos fieles que con constante oración, a ejemplo de la viuda, esperen la liberación de Dios?" Es frase HIPERBOLICA para indicar la escasez de fieles o fieles perfectos de verdadero espíritu cristiano y principalmente que oren bien.

La interrogación no tiene fuerza de negación, sino más bien de disminución, como muchas interrogaciones en lenguas antiguas y recientes.

Después de tan variadas opiniones, nos decidimos por el sentido ya dado por los Santos Padres (Jerónimo y Agustín) y los grandes exegetas (Maldonado). Es el que recomiendan las razones internas y autoridades externas.

Pero en el texto late un *problema real* dificilísimo: *a*) ¿Habrá antes de la venida de Cristo una EPOCA DE APOSTASIA Y DE DEFECCIÓN del verdadero cristianismo?, y *b*) ¿Cómo *conciliar* esto, no digo con la doctrina milenarista, que queda poco recomendada por este texto, sino con la doctrina generalmente admitida de la CONVERSION DE LOS JUDIOS al fin del mundo y con la lucha final que se nos describe en el Apocalipsis (20, 7 y ss.) con aquellos nombres recónditos *Gog y Magog*?

La primera cuestión, *a*), la resuelven generalmente los autores suponiendo que *las palabras de Cristo son hiperbólicas*, como ya decíamos. Por las doctrinas de los falsos profetas y persecuciones "refrigescet charitas multorum" (Mt., 24, 12); y si siem-

pre será el rebaño de Cristo "pusillus grex", mucho más entonces en que aun los elegidos desfallecerían si no "*fuesen breves*" (tal es el sentido de "breviarentur", no el castellano "abreviar") aquellos días. Pero la Iglesia ha de permanecer hasta el fin, según la opinión de los doctores, exceptuados algunos pocos que negaban la perennidad de la Iglesia, o por lo menos afirmaban que en la Iglesia faltaría algún día la fe. Esto defendieron los donatistas, cuyo error fué luego resucitado por algunos protestantes antiguos (Cf., Lépicier, pág. 71).

Semejantes frases hiperbólicas se encuentran en la Biblia, principalmente en los profetas (Jer., 7, 28; Mich., 7, 2; Is., 64, 7). Tal sentido adquiere, verbigracia, la frase (Prov., 20, 6): "Multi homines misericordes vocantur, virum autem fidelem quis inveniet?" y "Omnes enim quae sua sunt quaerunt, non quae sunt Jesu Christi" (Philipp., 2, 21).

Lo absurdo de una apostasía universal se prueba en Teología de propósito, principalmente por las promesas de Cristo: "oravi ut non deficiat fides tua" (Lc., 22, 32) y "Ecce ego vobiscum sum" (Mt., 28, 26), y se puede confirmar con muchos textos del N. T., en los que los escogidos aparecen presentes al advenimiento del Señor (108).

Por semejante manera, de su primera venida se dice que "sui eum non receperunt" (Ioh., 1, 11), y con todo, según San Lucas (1, 17), tuvo que haber quienes recibieran al Mesías con fe (109).

b) La segunda cuestión acerca de *la sucesión de los acontecimientos en los últimos tiempos*, y particularmente de la actuación del diablo después del milenio apocalíptico y la conversión de los judíos, apenas si la han tocado los comentaristas.

---

(108) Mt., 24, 31; 23, 39; 25, 1 ss.; 2 Thess., 1, 10; 1 Thess., 4, 17; 1 Cor., 15, 51; Hebr., 9, 28; Apoc., 22, 20.

(109) Claro está que si interpretásemos el texto de "certeza en el advenimiento del Señor, no tendríamos estas dificultades". Dice a este propósito A. Barnes: "Il demande maintenant... si à sa venue il trouvera de la foi en cette promesse... Il ne faut donc pas croire que Jésus affirme ici qu'à sa seconde venue il ne trouvera qu'un petit nombre de chrétiens, et que le monde sera couvert d'iniquité. Cela peut être vrai, mais ce n'est pas ce qui est enseigné ici" (Les Evangelis. Lausanne, 1880, vol. 2, página 137). Pero no es tal la dificultad que debamos apartarnos por ella del significado ordinario de la voz πίστις.

SAN BRUNO (astense) reduce la falta de fe al segundo advenimiento de Cristo "quando REGNANTE ANTICHRISTO, nisi breviati fuissent dies illi, non esset salva omnis caro" (Comment. in Lc.; PL, 165, 430).

El P. Sebastián BARRADAS cree más bien que la falta de fe será "*post necem Antichristi*", esto es: "extremo illo tempore adventus Domini". Toma, pues, por advenimiento el tiempo que precederá al Juicio (Comment. in concordiam et historiam, 4 Evang., Venetiis, 1609, vol. 3, pág. 503). El mismo se objeta que "doctores et sancti communiter dicunt, quod, mortuo Antichristo, et falsitate eius manifeste detecta, omnes gentes convertentur ad Christum". Y lo confirma con la autoridad de Lirano, Dionisio Cartujano y otros comentaristas del Apocalipsis. Pero responde Barradas con decisión a esta dificultad: "Verum locus hic [Lc., 18. 8], quem exponimus, huic refragatur opinioni... Sanctos et Doctores in contraria esse sententia, inficiamur". Y remite a otros lugares del Nuevo Testamento que tratan del Anticristo, los cuales son explicados por él en el sentido aquí propuesto. Rechaza, pues, ya Barradas de antemano la "esperanza de mejores tiempos", de que tanto iban a discutir los protestantes, por lo menos si se refiere a los últimos tiempos.

J. A. BENGEL (acatólico) suponía que el último tiempo del mundo sería pésimo, y que no había tal esperanza de mejores tiempos; pero no creía que esto pudiera deducirse de nuestro texto (110).

FABRICIO PAULUTTI (católico), por el contrario, ponía en primer lugar la defección, coincidiendo con el Anticristo; luego, la conversión de los judíos, y por el ejemplo de éstos, un estado más feliz, aun de los mismos gentiles (111). Un estado fe-

(110) "Spes meliorum temporum hoc dicto neque confirmatur neque infirmatur. Meliora tempora excipiet tempus pessimum... a fide alienissimum, in ipsum adventum Filii hominis incurrens" (Gnom. Novi T. Tubingae, 1742, pág. 270).

Antes de Bengel ya se había propuesto el problema Dav. Pareus (acatólico); pero no le da una solución clara (Operum theologicorum exegeticorum, pars 3.ª et 4.ª Adversaria in S. Lucae Evang. Genevae, 1650, página 724.

(111) "Credo velle dicere prope tempus illud Iudicii in Antichristi adventu, futuram tantam discessionem a fide, ut vix inveniendus sit fidelis et est hyperbole". Y remite al capítulo segundo de la segunda carta a los Tesalonicenses y al capítulo 20 del Apocalipsis. "Erit adventus Filii,

liz semejante en el advenimiento del Señor suponía GUERRA en sus notas a la traducción de Malermi; tanto, que esta idea preconcebida le hizo explicar nuestro texto de la destrucción de Jerusalén (112).

COCCEIO (acatólico), en su carta 53, que arriba ya citamos, habla también de un estado de paz y prosperidad de la Iglesia después de la apostasía.

Nueva tentativa de solución insinúa CAYETANO, Potestà de Panormo, quien enunciada la sentencia común de la escasez de fieles añade disyuntivamente: "Vel hoc dixit Christus, quia tunc in toto mundo fides non invenietur, nisi IN SOLA TERRA ISRAEL, et forsan in sola Ierusalem, quae comparatione totius orbis terrae quasi nihil habetur, ut colligitur ex Apoc [20, 7]" (Evangelica Historia, Panormi, 1726, t. 2, pág. 80). Y en el comentario al capítulo XX del Apocalipsis opina que al fin del mundo y destruído el Anticristo se convertirán los judíos, que, junto con los otros fieles cristianos, habitarán en Judea, o en la misma ciudad de Jerusalén, que es "umbilicus terrae" (113).

En cambio, J. FOOTE, arguyendo del capítulo XX del Apocalipsis, pone después del milenio apocalíptico de prosperidad la "solutio Satanae", y con ella, la apostasía, inmediatamente antes del Juicio universal (114).

---

prout in diebus Noe, non enim de illo die praeciso adventus, sed ante, puta tempore Antichristi, non tamen post mortem illius, quia scimus reliquias Israel salvandas; de gentibus idem praesumendum est exemplo iudaeorum, et quia certae erunt tunc de die Iudicii propinquo, quo terrebuntur omnes, imo de plenitudine gentium, prius. Rom. 11, 26" (Commentarii in 4 Evangelia. Romae, 1619, pág. 372).

(112) "Non puossi intender questo verso, come l'intendono alcuni della venuta di Cristo al giudizio; perciocche sappiamo dalle Scritture, che allora vi sarà un solo ovile, un solo pastore, cioè tutti crederanno in lui" (Sacra Bibbia volgarizzata. Venezia, 1793, vol. 6, pág. 467).

(113) La misma opinión parece tener MARTÍ GERBERTO en su comentario a S. Lucas (17, 37): "Ubicumque fuerit corpus..." "Ad litteralem magis quamdam allegorici quidem huius loci explicationem supra digitum intendimus, habito singulari respectu ad speratam in novissimis diebus IUDAEORUM (ceu renovata ut aquilae iuventute eorum) CONVERSIONEM ad Christum, coniunctam cum utriusque reipublicae tunc futura catastrophe; repullulante veluti ac reflorescente in Iudaeis Ecclesia temporibus illis, de quibus Filius hominis cum venerit... [18, 8]" (De sublimi in Evangelio Christi, S. Blasii in Silva Nigra 1793, t. 2, pág. 390).

(114) "And as it is said, in the 20th chapter of the Revelation, that "when the thousand years" of great religious prosperity "are expired, Satan shall be loosed out of his prison, ans shall go out to deceive the

Más recientemente aún, A. DACHSEL parece como incidentalmente resolver el problema por una apostasía general de toda la Iglesia católica, en cuyo lugar sucedan los judíos, por semejante manera a la que al apostatar los judíos llegaron los gentiles a formar el verdadero Israel (115).

Los modernos comentadores de nuestro texto callan unánimemente. Al comentar la epístola ad Romanos se insinúa el problema, pero la solución es siempre tímida. CORNELY colige del capítulo XI de la carta a los Romanos (v. 25-26) "mundi finem non esse venturum, antequam universus orbis, plenitudine gentium et Israele in Ecclesiam ingressis, Evangelio subiectus et catholicus sit (AUT SALTEM FUERIT, Cfr., Lc., 18, 8; 2 Thess., 2, 3...)". Modestamente insinúa que quizás al fin del mundo ya no estarán las naciones unidas en la fe católica.

El P. LAGRANGE (en el comentario a Rom., 11, 26) opina que la idea de "plenitud de las naciones" supone que cuando los judíos acepten la religión también las gentes la tendrán.

Los comentaristas del Apocalipsis (al capítulo XX) aun hablan con mayor indecisión. Cfr., vgr., ALLO (París, 1933), pág. 313-329.

La obscuridad del problema está en la doble serie de textos bíblicos: unos parecen suponer un estado final esplendoroso; otros, una apostasía (116). Que hay que distinguir tiempos parece evidente. Pero ¿cómo ordenarlo?

Los autores callan, y quizás el silencio sea la mejor solución. Ni vale recurrir a sentencias quiliásticas o semiquiliásticas, que precisamente encuentran una seria objeción en nuestro texto (117).

---

nations" it is inferred that there will be a great defection just before the general judgement" (Lectures on the Gospel according to Luke. Edinburgh, 1858, vol. 2, pág. 278).

(115) "Und gerade diejenige Kirche, welche der Christen am meisten zählt und stolz darauf ist, sich die ALLGEMEINE zu nennen, befindet nach ihren ganzen Grundsätzen und Einrichtungen, Ansprüchen und Einbildungen sich vor allen andern in der Gefahr, bei der Wiedereinpfropfung Israels in del Olbaum die parellele Rolle zu derjenigen zu spielen, die vormals die Juden bei der Aufnahme der Heiden in das Reicht Gottes gespielt haben (Apoc., 16, 13)" "Das N. T.—Geschichtbücher 3. Leipzig, 1898, pág. 824).

(116) De lo primero ya adujimos textos en la pág. 330. Sobre la apostasía o defección general pueden verse 2 Thess 2, 3; 2 Tim 3, 1 ss; Iudas 18; 1 Ptr. 3, 3-4; Mt. 24, 12-24.

(117) Cf. BAUMGARTEN-CRUSIUS: "Die Stelle [Lc. 18,8] wurde zur Hauptstelle gegen den Chiliasmus" (Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas. Jena, 1845, pág. 95).

Al hablar de la parusía y fin del mundo siempre quedan nubes que celan la verdad. No en vano se cree que ésta es la cuestión más difícil del N. T. Dios quiso, sin duda por sus fines, que ignorásemos estas cosas. Y Cristo, preguntado sobre ellas, nos dijo en lenguaje profético cosas que sin duda en su realización nos serán clarísimas; pero ya sea por la misma naturaleza del lenguaje profético, que prescinde de la perspectiva, como solemos decír; ya sea por la intención refleja de Cristo de revelar estas cosas sólo a medias, el hecho es que muchas de sus circunstancias se nos ocultan. Ni es de extrañar, habiéndonos dicho Cristo que esto lo ignoraban los ángeles, y aun el mismo Hijo del hombre, en cuanto que las circunstancias temporales de este acontecimiento no se habían de revelar a los hombres.

Bajemos, pues, la cabeza con humilde sumisión e ignoremos de buena voluntad lo que Dios quiso que rebasase los límites de nuestra débil inteligencia (118).

FÉLIX PUZO, S. I.

(118) A. E. BREEN: "In this dim border land of mystery we can not see those issues clearly. The Lord has not willed to reveal the mysteries of the last days more clearly, and we leave them till a clearer revelation shall be made in the coming of our Savior" (A harmonized exposition of the 4 Gospels. Rochester, 1902, vol. 3 pág. 406).

Una nueva recensión del "De correctione rusticorum", de Martín de Braga

(Ms. Sant Cugat, n. 22.)

Aunque oriundo de Panonia, Martín de Braga (c. 515-580) lleva en la Historia un apellido español. El Apóstol de los Suevos, en efecto, fué español, si no de origen, sí por su elección personal, por sus aficiones literarias y por providencial destino. Hallábase peregrino en Palestina cuando, invitado acaso por otros peregrinos españoles, *divinis nutibus actus*, como él mismo dijo, llega hacia el 550 a Galicia. Allí le esperaba la Providencia, trazándole su *curriculum vitae*. Fundador y primer abad del monasterio de Dumio, primer obispo también de esta ciudad, cuando en 557 fué erigida en sede episcopal; metropolitano más tarde de la ciudad regia, Braga, antes del 572, lazo de unión entre el Oriente y el Occidente por su actividad literaria (1).

Es el primer senequista en España y cristianiza en sus obras al filósofo cordobés, al *Séneca saepe noster*, de Tertuliano. Casi toda su producción científica se fusiona y confunde con la de su modelo, hasta el punto de que, trastrocados sus nombres en la

(1) C. P. Caspari tiene un estudio fundamental sobre la personalidad y obra literaria de Martín de Braga, en su excelente edición del *De correctione rusticorum, Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*. Cristianía, 1883.

transmisión manuscrita de sus respectivas obras, algún escrito del moralizador estoico—el *De officiis*—se nos haya conservado solamente en la refundición cristiana del metropolitano español: la *Formula vitae honestae* (2).

Excepción de esta norma es el opúsculo o instrucción pastoral *De correctione rusticorum*. Había determinado el II Concilio de Braga, de 572, presidido por el metropolitano bracarense, que los Obispos, en su visita pastoral, instruyeran y exhortaran al pueblo para preservarlo de supersticiones idolátricas y de otros pecados y supervivencias paganas:

"... ut errores fugiant idolorum vel diversa crimina, id est homicidium, adulterium, periurium, falsum testimonium et reliqua peccata mortifera..." (3).

Uno de los allí congregados, Polemio, Obispo de Astorga, rogó al metropolitano les compusiera un modelo que ayudara a los Obispos en la realización de aquel precepto:

"Epistolam tuae sanctae caritatis accepi-escribe el de Braga a Polemio—in qua scripsisti ad me, ut pro castigatione rusticorum, qui, adhuc pristina paganorum superstitione detenti, cultum venerationis plus daemoniis quam deo persolvunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum vel pauca de multis ad te scripta dirigerem (4).

Este fué el origen de la obra, instrucción pastoral en la forma, un sermón popular en la realidad, que se proponía la *enmienda de la gente del campo*: *De correctione rusticorum*.

Penetrado de reminiscencias de San Agustín y de Nicetas de Remesiana (5), el tratado presenta a la idolatría como obra de los demonios, ángeles caídos. Estos son los que se introducen en los ídolos, tomando sus nombres e imponiendo a los hombres el duro tributo de su homenaje y sacrificios. De ahí las supersticiones y restos de paganismo que todavía cunden por las aldeas

(2) E. Bickel, *Die Schrift des Martinus von Bracara Formula vitae honestae*, en *Rheinisches Museum für Philologie*, t. 60, pág. 521 s., 1905.

(3) Conc. II de Braga, canon I (H. T. Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum saeculorum, IV, V, VI, VII*, t. II, pág. 39. Berlín, 1839).

(4) Carta-prólogo a Polemio (Caspari, pág. 1.).

(5) Puede verse el estudio de las fuentes en el aparato crítico de Caspari.

como culto rezagado del diablo. El mismo uso de llamar a los días de la semana con nombres de dioses—día de Marte, de Mercurio, de Jove, de Venus y de Saturno—ha de desterrarse: censura esta última que ha sido eficaz en la lengua portuguesa, en la cual los días de la semana se llaman con términos litúrgicos de *ferias*.

Este es el tratado en que el espíritu práctico del metropolitano de Braga se propuso "cibum rusticis rustico sermone condire" (6); donde *rústico* no significa bárbaro e incorrecto, sino popular y sencillo, dentro de la debida corrección idiomática. Refleja un eco tardío de la lucha entre el elemento pagano y la civilización cristiana.

Desde otro punto de vista, es un documento curioso, tal vez el primer momento del folklore español. En él desfilan las gentes que veneran a las polillas y a los ratones; que consideran el vuelo de las aves; que encienden cirios a las piedras, a los árboles, a las fuentes y por las encrucijadas; que observan las calendas y echan en el fuego la ofrenda sobre el tronco y ponen vino y pan en las fuentes; las mujeres que invocan a Minerva al tejer su tela y encantan la hierba con maleficios; los que observan las adivinaciones y los estornudos, etc. (7).

El opúsculo, recomendado por su celo y su sentido práctico, tuvo una difusión acogedora en la posteridad. Ya en el siglo VII se le utiliza en la predicación de Eloy, Obispo de Noyón (588-659) (8). Enriquece con amplios extractos la sustancia de otro célebre libro español: el *Scarapsus*, o *Dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis scarapsus*, del abad Pirminio († c. 753) (9). Es la fuente principal de la Homilía *De falsis diis*, del abad Aelfrik, hacia el año 1000, en Winchester (10). Un buen grupo de códices medievales, finalmente, nos conserva todavía, en diversas

(6) Carta-prólogo a Polemio (Caspari, pág. 1).

(7) Una buena monografía sobre las supersticiones y supervivencias paganas en la España visigoda es la de S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington, 1938.

(8) Caspari, págs. 109-111.

(9) Caspari, págs. 109-112. Véase también la edición y estudio sobre Pirminio de G. Jecker. *Die Heimat des hl. Pirmin d. Apostels der Alamanen*. Münster in W., 1927.

(10) Caspari, págs. 114-122.

recensiones, el texto del *De correctione rusticorum*. De uno de ellos, no estudiado hasta ahora, vamos a tratar singularmente.

* * *

En un manuscrito del monasterio de Sant Cugat, hoy en el Archivo de la Corona de Aragón, en Barcelona, hállase una copia del *De correctione rusticorum*, de Martín de Braga, hasta hoy inadvertida por los editores y estudiosos del Apóstol de los Suevos:

Fondo San Cugat, n. 22, V, fol. 158v-161v: *Incipit sermo sancti Augustini episcopi. Quid sit differentia inter angelos benignos et malos et quomodo oportet homini ut sit bonus. Desideramus, filii karissimi, annuntiare uobis in nomine Domini...* Des.: *et dignos sanctorum angelorum socios in regno suo perficiat, procurante ipso Domino nostro Ihesu Xristo qui cum aeterno Patre et Spiritu sancto uiuit et regnat deus per infinita saecula saeculorum. Amen.* Forma parte de un códice en pergamino, 240 × 302 milímetros, 177 folios útiles, sin numeración; escrito a una sola columna, menos en el último tratado, en que lo está a dos columnas; caja de escritura, 175 × 232 mm. Títulos e iniciales, en rojo. Siglo XI. Contiene, después de una escritura de donación, los siguientes tratados:

Ado. Martirologium; Regula Sti. Benedicti; S. Clemens papa [*De sacramentis conservandis*]; [*S. Martinus de Braga. De Correctione rusticorum*]; [*S. Fregorius M. Homiliae paschales*]; *Vita St. Hilarii;* Un documento de reconocimiento de ciertas posesiones; [*S. Gregorius M. Homiliae in Dominicas post octavam Pentecostes*]; Una carta de cesión de ciertas iglesias, y [*Homiliae de tempore et de sanctis per circulum anni*].

Según F. X. Miquel Rosell, de quien tomamos estos datos (11), el manuscrito proviene muy probablemente de Sant Llorenç del Munt.

Tal vez su epígrafe: Un sermón de San Agustín sobre la di-

(11) F. X. Miquel Rosell, *Catàleg dels llibres manuscrits de la Biblioteca del Monestir de Sant Cugat del Vallès existens a l'Arxiu de la Corona d'Aragó*, en el *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, vol. 8. Barcelona, 1934, págs. 143-240. Véase especialmente en las págs. 176-180 y 144.

ferencia entre los ángeles benignos y malos, despistó a los investigadores. Añádase a esto el carácter de la Carta-prólogo al Obispo Polemio. Caspari, en su excelente edición, no conoce este manuscrito. Su contenido, sin embargo, es precioso para conocer la transmisión y vicisitudes de aquella obra, así como para contribuir a la depuración del texto.

Siete son los códices que para su edición conoció y utilizó Caspari:

Toletanus (T.), probablemente el actual *Escurialensis, b. III, 14*, fol. 41. Forma parte de una colección del siglo XVI. Tiene escrito al margen: "*Extractus fuit ex libro literis gothicis conscripto in membranis qui nuncupatur decreta canonum praesulum Romanorum et servatur in eclesia ouetensi.* Incipit. *Item tractatus S. Martini episcopi. Desideramus filii carissimi annunciare vobis...* Des. *omnes iniquitates eius*" (12).

Vaticanus (V.), *codex Reginensis*, 460, pp. 126-128, de fines del siglo XII: *Martini Bracarensis episcopi de origine idolorum* (13).

Bernensis (B.), 289, fol. 43b-51a, del siglo IX. Es el único que contiene entera toda la obra. *Incipit epistula praedicationis beati Martini episcopi ad Polemium episcopum destinata* (14).

Sangallensis, 558 (Sg. 1), pp. 297-312, del siglo IX: *Incipit dicta Martini episcopi ad Polemium episcopum.* Solamente se contienen aquí los dos primeros capítulos del sermón.

Sangallensis, 579 (Sg. 2), pp. 197-216, de fines del siglo IX o principios del X: *Incipiunt dicta Martini spiscopi ad Polemium episcopi.* Es evidentemente copia del anterior (15).

Codex Perizonii, XVIII, Q. 17, fols. 6b-8b (L.), de Leyden, del siglo XII; procedente del antiguo monasterio benedictino de Wibligen: *Qualiter infantes suscipiantur.* Contiene solamente los capítulos 15-19 de la obra.

Códice 76 de la Bilioteca de la Escuela de Medicina de la Uni-

---

(12) G. Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. I, pág. 186. Madrid, 1910.

(13) A. Mai, *Classicorum suctorum a Vaticanus codicibus editorum*, tomo II, págs. 379 ss. Roma, 1828-1838.

(14) H. Hagen, *Catalogus codicum Bernensium*, pág. 311. Berna, 1875.

(15) G. Scherer, *Verzeichnis der Handschriften der Stifsbibliothek von St. Gallen*, pág. 176 s. Halle, 1875.

versidad de Montpellier (M.), del siglo X o principios del XI; fols. 93b-96b *Homilia auctoris incerti.* Lo mismo que el de Leyden, este manuscrito contiene algunas paráfrasis del sermón de Martín (16).

Tres ediciones distintas ha tenido hasta ahora el *De correctione rusticorum*: la de Flórez, en 1759, *España Sagrada*, t. XV, páginas 425-433, según una copia del códice *Toletanus*, proporcionada por el P. Burriel; texto incompleto y muy incorrecto y mendoso. La de Angel Mai, en 1831, *Classici auctores ex vaticanis codicibus editi*, pp. 379-384, según el códice *Vaticanus, Codex vetustus reginae Succiae*, que dice el editor, de texto mucho más depurado que el del *Toletanus*, aunque no libre de faltas. La de C. P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*, Cristianía, 1883, según los siete códices entonces conocidos, que contiene ya toda la obra con exquisita corrección de texto y precioso estudio.

. . .

Bien conjeturaba Caspari en su edición (p. CVII) que, además de los siete códices que él utilizaba, todavía ocultarían otros las bibliotecas medievales: "Möglich, dass noch einige andere in den Bibliotheken verborgen liegen". No pocas debieron de ser, en efecto, las copias que de esta obra se difundieron. La misma necesidad de Polemio la sintieron, sin duda alguna, otros Obispos, y la instrucción pastoral se multiplicó. De ella existen copias, extractos y adaptaciones.

Entre los manuscritos estudiados por Caspari hay alguno, como el de Montpellier, que representa una nueva redacción de la obra de Martín de Braga: tales son sus variantes en extractos, adaptaciones, glosas y paráfrasis (17). Aunque en menor escala, ya que la continuidad del texto es más perfecta en este caso, algo semejante ha de decirse del códice de Sant Cugat (C): ofrece una nueva redacción. El contenido de la obra primitiva se ha mane-

(16) Cr. *Catalogue général des manuscrits des départaments*, t. I, página 315.

(17) Caspari, pág. 58.

jado libremente con un fin parenético determinado; y en él se han introducido algunas modificaciones según un destino peculiar preconcebido.

El códice C, atendidas sus variantes, está, sin duda alguna, relacionado con los códices T y B, ya emparentados entre sí (18). Más en particular se nota su afinidad con el T, sin que contenga las variantes erróneas y sin sentido de éste; lo cual, por otra parte, no quiere decir que él esté libre de incorrecciones. No menos de 16 variantes características he comprobado que tienen comunes. Hay alguna muy típica, como *suadunt*, en vez de *suadent*, común a B y C. Más son las características comunes a T y C, por ejemplo: *appellare voluerit*, en vez de *appellare voluit* (n. 7); *stellae sunt factas*, en vez de *stellae factae sunt* (n. 9); omisión de *Pontio* (n. 13), etc.

Estos puntos de contacto no significan coincidencia. Así, el fragmento del Símbolo, que tan fielmente se transmite en T (19), falta en absoluto en C, por el destino que se daba a esta redacción, sin duda alguna.

De esta relación que C guarda respecto de B y T, puede deducirse, lo que también se observará por el examen directo de su contenido, la relativa pureza del texto que transmite. Más aún, algunas de sus variantes vienen a sumarse a las de otros códices, recomendando su valor, y ofrecen base de ciertas rectificaciones posibles del texto. Así, el comienzo del n. 8: *Ecce quales*, en vez de *Ecce tales*, que adoptó Caspari, está ahora acreditado por C, T y Sgg; si se tiene en cuenta el estilo de Martín de Braga en otros pasajes, v. g., el comienzo del n. 16: *Ecce quales...*, y el del n. 15: *Ecce quale pactum*, tal vez imponga algunas modificaciones en una edición futura. Del mismo modo, Bickel pondera, con razón, el empleo del *cursus* de las cláusulas en la obra del Bracarense y el valor que este hecho tiene para la selección de variantes en la depuración del texto (20). El mismo autor, guiado por ese principio fundadísimo, aboga por introducir en la edición de Caspari las siguientes modificaciones: n. 7: *appellare voluerit*, en

(18) Caspari, pág. 65.
(19) Caspari, pág. 71.
(20) Bickel, en *Rheinisches Museum*, t. 60, págs. 517-518, 1905.

vez de *appellare voluit;* n. 9: *stellae sunt factae,* en vez de *stellae factae sunt;* n. 13: omisión de *Pontio;* n. 14: *et caro illa, iam de resurrectione recepta in aeterno cruciatu gemens,* en vez de *in aeternum cruciatur gemens,* etc. Ahora bien, como antes ya lo indicamos, esas variantes son cabalmente las del códice C.

El título: *Incipit sermo sancti Augustini episcopi: Quid sit differentia inter angelos benignos et malos, et quomodo oportet homini ut sit bonus,* es enteramente propio de este códice. Parece invención del copista expeditivo, que, por la salutación parenética *filii carissimi,* ha visto que aquí se trataba de un sermón; y ha resumido su contenido por el de los primeros párrafos y las líneas del último, en que se habla de los ángeles buenos y malos, y por la oración final a Dios, para que haga a los hombres socios de los buenos.

En lo cual no anduvo el copista descaminado, si se atiende a la materia del tratado. Comienza la exposición por la creación de los ángeles; descríbese luego su ruina; más tarde, la creación y destino de los hombres se proyecta en perspectivas de sustitución en el cielo de los ángeles rebeldes. Por el decurso de la obra corre la idea de que el hombre está destinado a ocupar en la gloria ese puesto. Cuando se habla del juicio final se hace mención especial del cortejo de los ángeles, inciso que no se halla en los otros códices: *Ubi cum apertis caelis, ministrantibus angelis et sedentibus apostolis in sede maiestatis suae Christus apparuerit, omnes hunc et electi et reprobi pariter uidebunt, ut et iusti de munere retributionis sine fine gaudeant, et iniusti in ultione supplicii in perpetuum gemant* (n. 13). La exhortación final, por último, señala a los hombres el modelo que en los espíritus celestes tienen para su imitación.

La predicación se atribuye en C a San Agustín. ¿Habría influído en ello el pensamiento, que tanto se repite por la obra, sobre que los justos han de ir a ocupar en el cielo el puesto que dejaron los ángeles? ¿O más bien el parecido que tiene su contenido con el de algunos sermones que entonces se atribuyeron al Doctor de Hipona, acerca de las supersticiones, agüeros y perjurios que aquí se censuran?

El contenido de C no coincide enteramente con el de ninguno de los otros códices conocidos, que analiza Caspari (p. LIV-LVIII).

En C falta la Carta-prólogo a Polemio (n. 1). Al final tiene algunas lagunas intencionadas de parte del copista, que parece querer solamente extractar algunas sentencias, llevado de su fin parenético. Faltan, pues, los fragmentos siguientes: *Nam cum singuli... cum deo fecistis in baptismo* (n. 15); *Ecce qualis cautio... simul et diabolus coli* (n. 16); *Paenitentiam ergo peccatoris... uel adiutorium pro bona causa portare* (nn. 17 y 18); *Nam satis iniquum et turpe est... in saeculo isto egit, ita recipiat* (n. 18). En cambio, contiene él sólo exclusivamente los párrafos poco ha indicados y una serie de partículas y giros que se anotarán en la edición.

Que falte la Carta-prólogo a Polemio se explica por el fin práctico perseguido por el excerptor, que se propuso entresacar lo más propiamente predicable. Del mismo modo falta en algunos de los códices que analiza Caspari. Así también falta la Carta al rey Miro en varios códices de la *Formula vitae honestae*. También se suprimió en C, sin duda intencionadamente, lo relativo al pacto y fórmula de fe, y los casos determinados de supersticiones que se especifican en los últimos párrafos. No los juzgaría de tanta oportunidad el adaptador.

El códice M es también una refundición del contenido original del *De correctione rusticorum*, como lo demuestra Caspari (p. CVII-CVIII). Hay en él supresiones, partes abreviadas y aun algunas frases añadidas de nuevo. Considerado desde este punto de vista, tiene algún parecido con la redacción de C. Su texto, sin embargo, difiere en gran manera. En M hay más libertad en cambiar la expresión de muchos pasajes. En ambas refundiciones presidió una idea particular de utilidad parenética del compendiador: en M se suprimió lo más erudito; en C, lo alusivo a supersticiones detalladas y lo referente al Símbolo.

* * *

Para apreciar la utilidad del manuscrito C ha parecido lo más oportuno reproducir fielmente su texto, notando en el aparato crítico las variantes de la edición de Caspari (c). En el texto mismo se notarán algunas particularidades, como las escrituras *sobre línea*, etc. Con el fin de hacer más sensible la correspondencia, incluyo la numeración de párrafos que trae la edición de Cas-

pari. Asimismo señalo con doble espacio de línea cuando en el texto de C hay omisiones del contenido genuino del *De correctione rusticorum*. Esto último no significa, claro está, que la redacción de C no corra ininterumpida. En cambio, incluyo entre corchetes [ ] las adiciones de C al texto original del Bracarense.

Modernizo la ortografía según nuestra redacción actual. En el códice se hallan las grafias siguientes: *adnunciare, orribilis, xpi, exibetur, inicium, tercio, apellant, karissimi,* etc.

C = Códice n. 22, fondo Sant Cugat, en el Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona.

c = Edición del *De correctione rusticorum*, por C. P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*, Cristiania, 1883.

158v [Incipit sermo sancti Augustini episcopi: Quid sit differentia inter angelos benignos et malos, et quomodo oportet homini ut sit bonus.]

2. Desideramus, filii carissimi, annunciare uobis in nomine domini quae aut minime audistis aut audita fortasse obliuioni dedistis. Petimus ergo caritatem uestram ut quae pro salute uestra dicuntur attentius audiatis. Longus quidem per diuinas scripturas ordo dirigitur; sed, ut uel aliquantu-
159r lum in memoria teneatis pauca uobis de plurimis | commendamus.

3. Cum fecisset deus in principio caelum et terram, in illa caelesti habitatione fecit spirituales creaturas, id est angelos, qui in conspectu ipsius adstantes laudarent illum. Ex quibus unus qui primus omnium archangelus fuerat factus, uidens se in tantam gloriam praefulgentem, non dedit honorem deo creatori suo, sed similem se illi dixit; et pro hac superbia cum aliis pluribus angelis qui illi consenserunt, de illa caelesti sede in aere isto qui est sub caelo deiectus est; et ille qui erat primus archangelus, perdita luce gloriae suae, factus est tenebrosus et horribilis diabolus. Si-

---

1. Incipit... bonus: *om.* c. || 5. domini: nostri Iesu Christi, *add.* c. || 8. dirigitur: digeritur c. || 9. plurimis: pluribus c. || 15. tantam gloriam: tanta gloria c. || 17. pluribus: plurimis c. || 18. aere isto: aerem istum c.

militer illi angeli alii qui illi consenserunt, qui de caelo proiecti sunt, perdito splendore suo, facti sunt daemones. Reliqui autem angeli qui subditi fuerunt deo, in suae claritatis gloriam in conspectu dei perseuerant, et ipsi dicuntur angeli sancti. Nam qui cum principe suo sathana per superbiam suam iactati sunt, angeli refugae et daemones appellantur.

4. Post istam ergo ruinam angelicam placuit deo de limo terrae hominem plasmare, quem posuit in paradiso; et dixit ei ut si praeceptum dei seruasset, in loco illo caelisti sine morte succederet, unde angeli illi refugae ceciderunt; si autem praeterisset praeceptum dei, morte moreretur. Videns autem diabolus quia propterea factus fuerat homo ut in locum illius unde ipse cecidit in regno dei succederet, inuidia ductus, suasit homini ut mandata dei transiret. Pro qua offensa fuit (fuit, *supr. lin.*) iactatus homo de paradiso in exilio mundi istius, ubi multos labores siue dolores pateretur.

5. Fuit autem primus homo dictus Adam, et mulier eius quam de ipsius carne deus creavit, dicta est Eua. Ex istis duobus hominibus omne genus hominum propagatum est. Qui, obliti creatorem suum deum, multa scelera facientes, irritauerunt deum ad iracundiam. Pro qua offensa immisit deus diluuium et perdidit omnes, excepto uno iusto, nomine Noe, quem cum filiis suis pro reparando humano genere reseruauit. A primo homine ergo Adam usque ad diluuium transierunt anni II milia CCXLII.

6. Post diluuium autem iterum recuperatum est genus humanum per tres filios Noe reseruatos cum uxoribus suis. Et cum caepisset multitudo subcrescens mundum implere, obliviscentes iterum homines creatorem suum deum, caeperunt, dimisso creatore colere creaturas. Alii adorabant so-

---

21. Similiter: et *add.* c.; angeli alii: alii angeli c.; qui illi consenserunt: qui consentientes illi fuerunt c.; qui *sec.* cum ipso c. || 22. sunt; et *add.* c. 24. gloriam: gloria c.; dei: domini c. || 25. Nam: illi *add.* c. || 26. per superbian suam: pro superbia sua c.; daemones: daemonia c. || 28. ergo: uero c. || 30. dei: domini c. || 32. praeceptum dei: dei praeceptum c.; autem: ergo c. || 33. locum: loco c. || 35. transiret: transcenderet c. || 36. fuit iactatus: iactatus est c. || 37. siue: et c. || 42. offensa: re c. || 44. filiis suis: suis filiis c. || 47. autem: *om.* c. || 50. suum: mundi c.

lem, alii lunam uel stellas, alii ignem, alii aquam profundam uel fontes aquarum, credentes haec omnia non a deo esse facta ad usum hominum, sed ipsa ex se orta deos esse.

7. Tunc diabolus uel ministri eius daemones, qui de caelo deiecti sunt, uidentes ignaros homines, dimisso creatore 159v per creaturas errare, coeperunt se illis in diuersas | formas ostendere et loqui cum eis et expetere ab eis ut in excelsis montibus et in siluis fronduosis sacrificia illis offerrent et ipsos colerent pro deo, imponentes sibi uocabula sceleratorum hominum qui in omnibus criminibus et sceleribus suam egerant uitam, ut alius Iouem se esse diceret, qui fuerat magus et in tantis adulteriis incestus ut sororem suam haberet uxorem, quae dicta est Iuno, Mineruam et Venerem filias suas (suas, *supr. lin.*) corruperit, neptes quoque et omnem parentelam suam turpiter incestauerit. Alius autem daemon Martem se esse nominaret, qui fuit litigiorum et discordiae commissor. Alius deinde daemon Mercurium se appellare uoluerit, qui fuerit omnis furti et fraudis dolosus inuentor, cui homines cupidi quasi deo lucri in quadriuiis transeuntes, iactatis lapidibus aceruos petrarum pro sacrificio reddant. Alius quoque daemon Saturni sibi nomen adscripsit, qui in omni crudelitate uiuens etiam nascentes filios suos deuorabat. Alius etiam daemon Venerem se esse confinxit, qui fuit mulier meretrix, et non solum cum innumerabilibus adulteris sed etiam cum patre suo Ioue et cum fratre suo Marte meretricata est.

8. Ecce quales fuerunt illo tempore stulti et perditi homines quos ignorantes et rustici qui adinuentiones suas pessimas honorabant, quorum uocabula ideo sibi daemones apposuerunt ut ipsos quasi colerent et sacrificia illis offerrent et ipsorum facta imitarentur quorum nomina inuocabant. Suaserunt etiam illi daemones ut templa illis facerent et

---

55. eius: ipsius c. || 56. creatore: suo *add.* c. || 59. fronduosis: frondosis c.; illis: sibi c. || 65. Mineruam: uero *add.* c. || 68. esse nominaret: nominauit c. || 70. voluerit: uoluit c.; fuerit: fuit c. || 73 reddant: reddunt c. || 76. et: *om.* c. || 79. quales: tales c.; stulti et: isti c. || 80. et: *om.* c.; qui: per c.

imagines et statuas sceleratorum hominum ibi ponerent, et aras illis construerent, in quibus non solum animalium sed etiam hominum sanguinem illis funderent. Praeter haec autem multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt, aut in mari aut in fluminibus aut in fontibus aut in siluis praesident, quos similiter homines ignorantes deum quasi deos colunt et sacrificant illis. In mari quidem Neptunum appellant, in fluminibus Lamias, in fontibus Nimphas, in siluis Dianas. Omnia maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles qui signaculo Christi nesciunt se munire, nocent et uexant. Non tamen sine permissione dei nocent, quia deum habent iratum, et non ex toto corde in fide Christi credunt; sed sunt dubii in tantum ut nomina ipsa daemoniorum in singulos dies nominent et appellant diem Martis et Mercurii et Iouis et Veneris et Saturni, qui nullum diem habuerunt sed homines fuerunt pessimi et scelerati in gentem graecorum.

9. Deus autem omnipotens quando caelum et terram fecit, ipse tunc creauit lucem quae septies reuoluta est. Nam primo deus lucem fecit quae appellata est dies. Secundo firmamentum caeli factum est. Tertio terra a mare diuisa est. Quarto sol et luna et stellae sunt factae. Quinto quadrupedia et uolatilia et natatilia. Sexto homo plasmatus est. Septimo compleuit omnem mundum | 160r et ornatum ipsius requiem deus appellauit. Una ergo lux quae prima in operibus dixit facta est, per distinctionem operum dei septies reuoluta septimana est appellata. Qualis ergo amentia est ut homo baptizatus in fide Christi, diem dominicum in quo Christus resurrexit non colat et dicat se diem Iouis colere et Mercurii et Veneris et Saturni, qui nullum diem habuerunt, sed fuerunt adulteri et magi et iniqui et male mortui

---

85. et: uel c. || 91. sacrificant illis; sacrificia illis offerunt c.: illis: et *add.* c. || 93. Dianas: quae *add.* c. || 94. Christi: crucis c. || 100. habuerunt: fecerunt c; homines fuerunt: fuerunt homines c. || 101. gentem: gente c. || 103. quae: per distinctionem operum del, *add.* c. || 104. primo: die, *add.* c. || 106. sunt factae: factae sunt c. || 108. compleuit... ornatum: autem die completo omni mundo et ornatu c. || 114. habuerunt: habent c.

in prouincia sua! Sed sicut dixi sub specie in nomine istorum ab hominibus stultis ueneratio et honor daemonibus exhibetur.

10. Similiter et ille error ignorantibus et rusticis subrepit ut kalendas ianuarii putant esse anni inicium, quod omnino falsum est. Nam scriptura sancta dicit VIII (octauo, *supr. lin.*) kalendas aprilis, in ipso equinoctio initium primi anni esse factum. Nam sic legitur: *Et diuisit deus inter lucem et tenebras;* omnia recte diuisa equalitatem habent; sicut in VIII kalendis aprilis tantum spatium horarum dies habet quantum et nox. Et ideo falsum est ut kalendae ianuariae initium anni sit.

11. Iam quid de illo stultissimo errore cum dolore dicendum est quia dies tinearum et murarum (*sic*) obseruant; et si dici fas est, homo christianus pro deo mures et tineas ueneretur. Quibus si per tutelam capellum aut artabe (*sic*) non subducatur aut panis aut pannus nullo modo pro feriis sibi exhibitis quod inuenerint parcant. Sine causa autem sibi miser homo istas praefigurationes ipse facit ut quasi in introitu anni saturati electum diem ex omnibus, ita et illi et in toto anno contingat. Obseruationes istae omnes paganorum sunt per adinuentiones daemonum exquisitae. Sed vae illi homini qui deum non habuerit propitium et ab ipso saturitatem panis et securitatem uitae non habuerit datam. Ecce istas superstitiones uanas aut occulte aut palam facitis; numquam cessatis ab istis sacrificiis daemonum. Et quare uobis non praestant ut semper saturati sitis et securi et laeti? Quare quando deus iratus fuerit non uos defendant sacrificia uana de locusta, de morte (*sic*) et de multis aliis tribulationibus quas deus iratus immittit?

---

116. dixit: diximus c.: in *sec.*: *om.* c. || 119. rusticis: hominibus *add.* c. || 120. ianuarii: ianuarias c.; putant: putent. c.; esse anni: anni esse c. || 121. falsum: falsissimum c.; Nam: sicut; *add.* c.; sancta: *om.* c. || 124. omnia recte diuisa: omnis recta diuisio c. || 124. sicut; et *add.* c. || 126. kalendae ianuariae; ianuariae kalendae c. || 129. murarum: murium c. || 130. est: ut. *add.* c. || 131. capellum aut artabe: cupellae aut arculae, c. || 132. pro feriis: proferendo c. || 134. sibi miser homo: miser homo sibi c. || 134. quasi: sicut *add.* c. || 135. saturati electum diem: satur est et laetus, c.; et *om.* c. || 140. facitis: et *add.* c. || 143. non uos defendant: uos non defendunt c. || 145. quas: uobis, *add.* c.

12. Non intellegitis aperte quia mentiuntur uobis daemones in istis obseruationibus uestris quas uane tenetis et in auguriis quae uos inditis (*sic*) frequenter nos illudunt? Nam sicut dixit sapientissimus Salomon: *Diuinationes et auguria uana sunt*. Et quantum timuerit homo in illis tantum magis fallitur cor eius. *Ne dederis in eis* (in eis, *supr. lin.*) *cor tuum quoniam multos scandalizauerunt*. Ecce scriptura sancta hoc dicit et certissime sic est. Quia tamdiu infelices homines per annum (*sic por* auium) uoces daemonia suadunt (*sic*) donec per res friuolas et uanas fidem Christi perdant, et ipsi in interitum mortis suae de improuisu incurrant. Non iussit deus homini futura cognoscere, sed ut semper in timore illius uiuens ab ipso gubernationem et auxilium uitae suae speret. Solius dei antequam aliquid fiat scire, homines autem uanos daemones diuersis argumentis | illudunt donec illos in offensam dei perducant et animas ipsorum secum pertrahant in infernum, sicut et ab initio fecerunt per inuidiam suam, ne homo regnum caelorum intraret de quo illi deiecti sunt.

13. Pro qua etiam causa, dum uidisset deus miseros homines ita a diabolo et ab angelis eius illudi et obliuiscentes creatorem suum deum ut pro deo daemones adorarent, misit filium suum, id est, sapientiam et uerbum suum ut illos ad cultum ueri dei de diaboli errore reduceret. Et quia non poterat diuinitas filii dei ab hominibus uideri accepit carnem humanam ex utero beatae Mariae uirginis, non ex coniugio uiri sed ex Spiritu Sancto conceptam. Nascitur ergo in humana carne filius dei, intus latens inuisibilis deus, foris autem uisibilis homo; praedicauit hominibus docuit illos ut (ut, *supr. lin.*) relictis ydolis et malis operibus de

---

148. uos inditis: adtenditis, c.; frecuenter nos: frequentius nos c. || 149. dixit: dicit c. || 150. timuerit: sperauerit c. || 151. magis: *om.* c.; eis: illis c. || 153. scriptura sancta hoc: hoc scriptura sancta. c. || 154. annum: aium. c. || 155. suadunt: suadent, c.; uanas: et *add.* c. || 157. homini: hominem c. || 159. dei: est *add.* c. || 162. ipsorum: eorum c.; et *om.* c. || 166. ab: *om.* c.; et: ut c. || 167. ut: *om.* c. || 171. beatae: *om.* c. || 172. Nascitur: Natus c. || 175. ut: *om.* c.

potestate diaboli exire et ad cultum creatoris sui reuerti. Postquam docuit uoluit pro humano generi mori. Passus est mortem uoluntarie, non inuitus; crucifixus est a iudaeis sub iudice Pylato qui de Ponto prouincia natus illo tempore prouincia Syriae praesidebat. Depositus de cruce, positus est in sepulcro. Tertia die resurrexit uiuus a mortuis et XL diebus cum discipulis suis XII^cim^ conuersatus est; et ut ueram carnem suam resurrexisse monstraret manducauit post resurrectionem suam cum discipulis suis. Transactis autem XL diebus praecepit discipulis suis ut annuntiarent nostris gentibus resurrectionem filii dei et baptizarent eos in nomine Patris et Fīlii et Spiritus Sancti in remissionem peccatorum et docerent eos qui baptizati fuissent recedere a malis operibus id est, ab ydolis, ab homicidio, a furtis, a periurio, a fornicatione, et quod sibi nolent fieri aliis ne faciant. Et postquam haec praecepit, uidentibus illis ascendit in caelum et ibi sedet ad dexteram Patris; et inde, in fine mundi istius uenturus est cum ipsa carne quam secum leuauit in caelis; [ubi cum apertis caelis, ministrantibus angelis et sedentibus apostolis in sede maiestatis suae Christus apparuerit, omnes hunc et electi et reprobi pariter uidebunt, ut et iusti de munere retributionis sine fine gaudeant, et iniusti in ultione supplicii in perpetuum gemant].

14. [Sed etiam] cum finis mundi istius uenerit, omnes gentes et omnis homo qui ex illis primis hominibus, id est, ex Adam et Eva ducit originem, omnes resurgent et boni et mali, et omnes ad iudicium [Christi] uenturi sunt; et tunc qui fuerunt in uita sua [fideles et] boni separabuntur a malis et intrabunt in regnum dei cum angelis sanctis, et erunt animae illorum cum carne sua in requiem aeternam.

---

179. Pylato: Pontio *add.* c. || 181. XL diebus: diebus quadraginta c. || 182. discipulis suis XII: duodecim discipulis c. || 184. suam cum discipulis suis: ante discipulis suos c. || 186. nostris gentibus: gentibus omnibus c.; eos; illos c. || 189. furtis: furto c. || 190. et: ut *add.* c.; ne faciant: non facerent c. || 191. illis: ipsis discipulis c. || 193. mundi istius: istius mundi c. || 194-198. ubi cum apertis... perpetuum gemant *om.* c. || 199. sed etiam cum: Cum autem c. || 202. ad iudicium Christi: ante iudicium c. || 203. fideles et *om.* c. || 205. requiem aeternam: requie aeterna c.

161r numquam amplius morituri. | Ibi iam nullus [illis] erit aut labor aut dolor, non tristitia, non fames aut sitis, non calor aut frigus, non tenebrae aut nox; sed semper laeti et securi, in luce et in gloria similes erunt angelis, quia in illo loco merebuntur intrare, unde diabolus cum sibi consentientibus angelis cecidit. Ibi ergo omnes qui fideles dei fuerunt permanebunt in aeternum. Nam illi qui increduli permanserunt, aut non fuerunt baptizati, aut certe, si baptizati fuerunt et post baptismum ad ydola uel ad homicidia aut adulteria [uel auguria] uel periuria uel ad alia mala reuersi fuerunt, et sine paenitentia decesserunt ab hoc saeculo, dapnabuntur cum diabolo et cum daemoniis quos coluerunt et quorum opera fecerunt et in aeterno igne cum carne sua in inferno mittentur, ubi ignis ille inextinguibilis in perpetuum uiuit, et caro illa de resurrectione recepta in aeterno cruciatu gemens desiderat iterum mori ut non sentiat poenas, sed non permittitur ei, ut aeternos perferat cruciatus. Ecce haec loquitur lex, haec locuntur prophetae, haec euangelium Christi, haec apostoli, haec omnis scriptura sancta testatur, quae uobis modo uel pauca de multis simpliciter diximus. Vestrum namque hic (*sic*), filii carissimi, ea quae per nos dicta sunt recordare, et aut bene agendo futuram in regno dei requiem sperare, aut, quod absit, futurum in aeterno igne, male agendo, in perpetuum sperare. Nam et uita aeterna et mors aeterna in arbitrio hominis posita est; quod sibi elegerit unusquisque hoc habebit.

15. Vos ergo, fideles, qui in nomine Patris et Filii

---

206. Ibi: sibi c. || 208. et securi: saturi c. || 209. et *om.* c.: angelis dei *add.* c.; in illo loco merebuentur: iam in illum locum meruerunt c. || 211. dei: deo c. || 212. permanebunt: permanent c. || 213. permanserunt: fuerunt c. || 214. et: *om.* c. || 214. baptismum: suum interum *add.* c.: uel et c. || 215. aut; uel; uel *prim*: ad *add.* c.: uel ad; et c. || 216. fuerunt; sunt c.; decesserunt ab hoc saeculo: sunt defuncti c. || 217. saeculo: omnes qui tales fuerint inuenti *add.* c.; daemonis: omnibus daemonibus c. || 218. aeterno igne: aeternum ignem c. || 220. uiuit: uiuet c.; illa: iam *add.* c. || 221. aeterno cruciatu: aeternum cruciatur c. || 222. ei: mori c. || 223-224 haec: hoc c. || 226. namque hic: est dehinc c. || 229. futurum in aeterno igne, male agendo, in perpetuum sperare: male agendo futurum in inferno ignem perpetuum expectare c.

et Spiritus Sancti ad baptismum Christi accessistis, cogitate qualem in baptismo pactum cum deo fecistis.

16. Promissistis uos abrenuntiare diabolo et angelis eius [malis] et confessi estis credere uos in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, sperare uos in finem saeculi carnis resurrectionem et uitam aeternam.

17. Si ergo agnouistis, dilectissimi, omnia ista quae diximus, si quis se cognoscit post acceptum baptismum hoc fecisse et fidem Christi rupisse, non disperet de [misericordia dei], nec dicat in corde suo: Quia tanta mala feci post baptismum fortasse non mihi indulgeat deus peccata mea. Noli dubitare de misericordia dei. Tantum tu fac in corde tuo pactum cum deo, ut iam amplius culturas daemonum non colas, nec praeter deum caeli aliquid aliud adores, neque homicidium facias, neque adulterium, neque furtum [neque criminale peccatum]. Et cum hoc deo ex toto corde tuo promiseris [et te abstinueris] et ulterius peccata non feceris, fiducialiter ueniam de deo spera, quia sic dicit deus per propheticam scripturam: *In quocunque die peccator oblitus fuerit iniquitatis suae et fecerit iustitiam, et* 161v *ego* | *obliuiscar omnes iniquitates eius.*

18. ... [Filii carissimi], diem dominicum, qui propterea dominicus dicitur quia Filius dei dominus noster Ihesus Christus in ipso resurrexit a mortuis, nolite contepnere, sed cum reuerentia colite.

Sic ergo decet christianum omnem diem dominicam uenerari [sicut uerum Pascha].

19. Ecce nos sub testimonio dei et sanctorum angelo-

---

233. baptismum Christi: Christi baptismum c.; cogitate: considerate c.; qualem in baptismo: quale in ipso baptismo c.; eius: et omnibus operibus eius *add.* c. || 237. Sanctum: et *add.* c.; finem: fine e. || 239. dilectissimi: filii *add.* c. || 240. hoc: haec c. || 241. misericordia dei; se c. || 243. indulgeat: indulget c. || 244. tu: *om* c. || 246. aliquid aliud: alium c. || 247. neque furtum neque criminale peccatum: aut fornicationem, non furtum facias, non periures c. || 249. et te abstinueris: *om.* c.; peccata: ista *add.* c. || 251. *quocunque*: *quacunque* c.; peccator: iniustus c. || 252. iniquitatis suae: iniquitates suas c.; iustitiam: iustitias c. || 254. Filii carissimi: *om.* c. || 258. omnem: hominem c. || 259. sicut uerum Pascha *om.* c.

rum [eius], qui nos audiunt, modo loquentes absoluimus caritati uestrae debitum nostrum, pecuniam domini, sicut praeceptum habemus fenerauimus uobis. Vestrum est amodo procurare et cogitare quomodo unusquisque quantum accepit ut uenienti domino cum usuriis in diem iudicii repraesentet. Oremus aeternam sempiterni domini clementiam ut nos ab omni malo custodiat et dignos sanctorum suorum angelorum socios in regno suo perficiat, praestante ipso domino nostro Ihesu Christo qui cum aeterno Patre et Spiritu Sancto uiuit et regnat deus per infinita saecula saeculorum. Amen.

José Madoz, S. I.

Facultad de Teología, Oña (Burgos).

261. eius: *om.* c.; absoluimus; persoluimus c. || 262. nostrum: et *add.* c. || 263. procurare et cogitare; cogitare et procurare c. || 265. ut: *om.* c.; diem: die c.; aeternam sempiterni: autem ipsius c.; nos: uos c. || 267. suorum angelorum: angelorum suorum c.; perficiat: faciat c. || 268. domino nostro Ihesu Christo: *om.* c. || 269. qui cum... amen: qui uiuit et regnat una cum Patre et Spiritu Sancto in saecula saeculorum, amen. c.

LA JUSTIFICACIÓN EN ROM., 5, 16-19

Para hallar en San Pablo el concepto básico de la justificación, ningún pasaje más apto que Rom., 5, 16-19. En él, y casi exclusivamente (1), recurre el término de *justificación* (2), conjugado con los de *justicia* y *justo*, doblemente contrapuesto a la *condenación* heredada de Adán y a la *justicia* de Cristo, de donde se deriva nuestra justificación. Además, este pasaje a primera vista parece favorecer a las teorías protestantes, antiguas y modernas, sobre la justificación: aunque, bien examinado, en realidad las condena. No será, pues, excesiva la atenta diligencia que pongamos en su estudio.

Seguiremos este orden: 1), presentaremos sinópticamente el pasaje, fielmente traducido, para que puedan apreciarse sus numerosos puntos de contacto y correspondencias; 2), examinaremos si de él pueden deducirse lógicamente las teorías protestantes; 3), por el texto mismo y por su contexto inmediato demostraremos todo lo contrario; 4), ensayaremos una exacta exé-

---

(1) *Justificación.*— δικαίωσις, sólo ocurre en *Rom.*, 4, 25 y 5, 18.

(2) Al lado del término δικαίωσις, poco frecuente, se halla otro más usado δικαίωμα, cuyos sentidos podrían distribuirse de la siguiente manera:

I. *Sentido legal:* actuación de la potestad legislativa:
   1. Mandamiento justo o de cosas justas = *Lc.*, 1, 6; *Hebr.*, 9, 1; 9, 10.
   2. Objeto o contenido justo de la ley = *Rom.*, 2, 26; 8, 4.
   3. Acto justo = *Apoc.*, 18, 8. *Rom.*, 5, 18 (?).
   4. Acto que repara la injusticia = *Rom.*, 5, 18 (?).

II. *Sentido judicial:* actuación de la potestad judicial:
   1. Sentido activo: acto (del juez) absolutorio = *Rom.*, 5, 16 (?).
   2. Sentido pasivo: estado que sigue (en el reo) a la absolución = *Rom.*, 5, 16 (?).

III. *Sentido intermedio:* actuación legislativa en orden a la judicial: Decreto, norma de la sentencia judicial, sancionando el delito = *Rom.*, 1, 32; *Apoc.*, 15, 14.

gesis teológica del pasaje, que nos dé el sentido preciso de los términos principales.

I

16 Y no como por uno que pecó fué el don:

Porque *la sentencia*	17 Pues si por *el delito*	18 Así, pues, como por *el delito*	19 Pues como por la desobediencia
arrancando			
de uno solo remata	de uno solo reinó	de uno solo recae sobre todos los hombres	de un solo hombre fueron constituídos
en CONDENACIÓN:	LA MUERTE	LA CONDENACIÓN	PECADORES
	por culpa de este solo,		los que eran muchos,
mas	mucho más los que reciben la sobreabundancia	así también	así también
el don	de *la gracia y del don*	por la obra de *justicia*	por la *obediencia*
partiendo de muchas ofensas		de uno solo viene	de uno solo
se resuelve en		sobre todos los hombres	serán constituídos
JUSTIFICACIÓN	de LA JUSTICIA reinarán en	LA JUSTIFICACIÓN	JUSTOS
	la vida	de vida.	
	por uno solo, Jesu-Cristo.		los que son muchos.

Todo pasaje, en sus términos esenciales, puede resumirse en esta forma:

Por parte de Adán:

16. La sentencia contra uno—en condenación de todos.

17. Por el delito de uno—la muerte de todos;

18. Por el delito de uno—la condenación de todos;
19. Por la desobediencia de uno—todos pecadores.

Por parte de Cristo:

16. La sentencia contra uno—en condenación de todos;
17. El don de Dios—es don de justicia para todos;
18. Por el acto de justicia de uno—la justificación de todos;
19. Por la obediencia de uno—todos justos.

Como se ve, cuatro veces repite San Pablo el mismo pensamiento, o pensamientos conexos. La correspondencia de los términos, o el cotejo de los términos correspondientes, ha de ser, aquí más que nunca, el criterio para aquilatar su exacto sentido. En esta especie de paralelismo cuádruple, sinónimo a la vez y antitético, los miembros paralelos se han de iluminar recíprocamente. Lo que en unos pueda ser oscuro se esclarece a la luz de los otros. El descuido de este criterio elemental podría acarrear graves errores.

II

¿En este pasaje puede apoyarse la justificación forense e imputada de los antiguos protestantes o la justificación escatológica de los modernos?

A primera vista así parece.

Primeramente, la justificación preconizada por San Pablo parece forense y simplemente imputada. Forense: así parecen indicarlo los términos de *delito, sentencia, condenación, justificación,* que gracias a ello adquiere el sentido *de absolución judicial.* Imputada: dado que nuestra justificación procede de la justicia de Cristo, que, no siendo nuestra, solamente se nos imputa como si lo fuese; nuestra justicia se deriva de la obediencia de Cristo, que se nos imputa como si fuera nuestra. Confírmase además este carácter de mera imputación por la correspondencia antitética de nuestra justificación con la precedente condenación, que no es sino simple imputación del delito de solo Adán.

Por otra parte, aun cuando se demostrase la realidad intrínseca de la justificación, semejante realidad no sería presente o actual, sino futura o escatológica; es decir, reservada al tiempo de la parusía o de la resurrección final. Así parecen demostrarlo

los futuros empleados por San Pablo: "reinarán en la vida" y "serán constituídos justos".

¿Son eficaces esas razones para probar lo que se pretende?

Primeramente, que nuestra justificación pueda en alguna manera llamarse forense no ofrecería dificultad si el término *forense* no fuera demasiado humano y, por así decir, grueso. Llámese judicial o, mejor, jurídica, y no tenemos la menor dificultad en admitir tal denominación. Pero es que la disparidad entre católicos y protestantes no reside en la legitimidad de esa denominación, sino en su exclusividad; esto es, en que la justificación sea o no exclusivamente jurídica, o judicial, o forense; y esta exclusividad ya no se prueba por las palabras de San Pablo: que afirma que nuestra justificación pertenece al orden jurídico, pero no que pertenezca exclusivamente a este orden. Por este lado, pues, no logran los protestantes lo que pretendían.

¿Es meramente imputada la justificación, en el sentido protestante? Precisemos el estado de la cuestión. El problema no está en el hecho mismo de la imputación, sino en la propiedad, que le atribuyen los protestantes, de ser mera imputación, que nada real e interno produce en el hombre justificado; es decir, que es algo extrínseco, sobrepuesto o postizo, pura ficción jurídica sin ninguna realidad. Aun suponiendo, pues, que San Pablo afirme la imputación, ¿afirma también que semejante imputación es puramente ficticia o irreal? En otros términos, suponiendo que la justificación equivale a *absolución judicial*, ¿afirma San Pablo que tal absolución nada hace en el pecador absuelto? Y esto es lo que debían probar los protestantes, y esto es lo que no prueban, porque no es esto lo que afirma San Pablo.

Y hay que notar aquí una palmaria contradicción en que incurren los protestantes. Mientras que a la condenación derivada de Adán le atribuyen profunda realidad, muchísimo mayor que la que le conceden los católicos, en cambio a la justificación recibida de Cristo, puramente ficticia, no le dan realidad alguna. Para admitir semejante disparidad habrían de hallar en San Pablo afirmaciones que la apoyasen: habría de afirmar el Apóstol que la obra reparadora de Cristo no equiparaba enteramente a la obra funesta de Adán, sino que le era inferior. ¿Y es esto lo que dice el Apóstol? ¿No dice más bien todo lo contrario?

Por tanto, no pueban los protestantes su doble tesis de una justificación exclusivamente forense y puramente imputada. No pretendemos más por ahora sino constatar que no hallan en San Pablo el menor apoyo para su tesis.

La moderna teoría de la justificación escatológica admite la realidad de la justificación, pero la relega al porvenir, al segundo advenimiento de Cristo. Su argumento es el doble futuro empleado por el Apóstol. ¿Vale semejante argumento? Para lograr su intento los escatologistas deberían probar dos cosas: que el futuro usado por San Pablo tiene sentido absoluto, y no relativo, y que además se refiere concretamente a la parusía de Cristo. ¿Y han probado estas dos cosas? Sobre todo, ¿existe este doble sentido en los dos futuros empleados por San Pablo? En otras palabras, estos futuros, para tener sentido escatológico, habrían de no poder tener otro sentido razonable u otra explicación plausible. Ahora bien, independientemente del sentido escatológico, estos dos futuros pueden admitir una explicación satisfactoria. Y doble, para mayor abundamiento. Por una parte, el futuro "serán constituídos justos", puede tener como punto de referencia "la obediencia" de Cristo, respecto de la cual es posterior nuestra justificación. Y esto bastaba. Pero además sabido es que los bienes mesiánicos, aun en la parte ya realizada, se denominan frecuentemente "futuros" (τὰ μέλλοντα). Sin ir más lejos (cfr. Gal., 3, 23; Col., 2, 17; Hebr., 2, 5; 9, 11; 10, 1), en este mismo capítulo acaba de decir San Pablo que Adán es el "tipo del futuro" (5, 14). Por consiguiente, la justificación, como elemento principal de estos "bienes futuros", bien puede expresarse por tiempo futuro. Por otra parte, en el futuro "reinarán en la vida", cuyo sujeto es "los que reciben la justicia", se pueden hacer dos hipótesis: o se distinguen la justicia y la vida, o se identifican. En la primera hipótesis, la futurición, que afecta a la vida, nada tiene que ver con la precedente justicia, cuya futurición, por tanto, no se demuestra. En la segunda hipótesis se verán forzados los protestantes a admitir el carácter vital de la justicia y no solamente hermanar, sino fundir en uno solo dos conceptos que ellos tienen por irreductibles e irreconciliables; y el carácter predominantemente y aun exclusivamente forense de la justificación se habrá borrado; y la tan decantada imputación

tendrá que aplicarse a una cosa tan incapaz de imputación extrínseca como es la vida.

Consecuencia de todo lo dicho: que ni la justificación meramente imputada ni la escatológica hallan el menor apoyo en el pasaje que estudiamos. Esto, negativamente; veamos ahora si positivamente podemos demostrar lo contrario.

III

Estudiaremos separadamente, para mayor claridad, los dos problemas principales: el de la justicia real e interna, no ficticiamente imputada, y el de la justicia actual, no escatológica. Y en cada uno de los dos problemas examinaremos primero el texto y luego el contexto inmediato, que, para mayor brevedad, limitaremos casi exclusivamente a los capítulos 5 y 6 de la misma Epístola. Bastará esto, aun con esta limitación, para hacer ver la solidez de la doctrina católica.

JUSTICIA REAL E INTERNA.—La justificación es el acto (la acción o la forma) por el cual el pecador queda justificado. Esto es evidente; lo que se discute es si la justicia, efecto de la justificación, es real e interna o bien meramente imputada y extrínseca. Para determinarlo, conforme al método antes señalado, hemos de examinar si la justificación, mencionada en los versículos 16 y 18, recibe alguna luz de las expresiones paralelas de los versículos 17 y 19, y también del término antitético "condenación", mencionada en los verss. 16 y 18 y precisada en las expresiones correspondientes de los verss. 17 y 19.

La expresión paralela del vers. 17 es: "los que reciben la sobreabundancia... del don de la justicia". Ahora bien, cada uno de los cuatro términos que componen esta expresión pugna con el concepto de justicia ficticiamente imputada y extrínseca, si ya no se violenta el valor de las palabras. Porque semejante justicia no es propiamente justicia, sino una sombra de justicia; menos aún puede calificarse de don digno de Dios; mucho menos todavía puede hablarse de sobreabundancia de justicia, cuando ni a justicia llega; y muchísimo menos puede decirse que tal justicia se recibe, cuando el justificado propiamente no recibe nada.

sino que se queda tan pecador como de antes. La justificación, por consiguiente, para que la ponderación de San Pablo no resulte irrisoria debe ser efectiva e interna. El hombre feo no se embellece por ponerse una careta hermosa, y sería un insulto decirle, para lisonjearle, que con la hermosa careta ha quedado hermoseado.

Menos susceptible aún de ser interpretada en sentido protestante es la otra expresión paralela: "serán constituídos justos", que recuerda la terminología aristotélica, y en virtud de la cual la justicia se concibe como constitutivo del pecador justificado; es decir, del que por la justicia que recibe deja de ser pecador y queda constituído justo. Con dar el trato de rey al que no es rey no se le constituye rey. Las cosas se constituyen lo que son por los constitutivos de que constan. Constituir justo no puede significar sino hacer realmente justo.

Consideremos ahora la oposición entre justificación y condenación. Esta condenación, explicada en las expresiones paralelas "reinó la muerte" y "fueron constituídos pecadores", implica el doble reato de culpa y de pena, ambos tristemente reales e internos. Luego la justificación, que se le contrapone, si no ha de ser un juego de palabras, necesariamente ha de ser real e interna. Notemos, en particular, que la frase "fueron constituídos pecadores" expresa el pecado como elemento constitutivo interno del pecador. El mismo valor, por tanto, ha de tener, como antes indicábamos, la frase antitética "serán constituídos justos". La lógica se impone.

Urge además otra consideración. Para que a la justificación se le diera el mismo valor real e interno que se da a la condenación bastaba que la reparación de Cristo fuera igual y contraria al estrago causado por Adán. El estrago real e interno no podía repararse o contrarrestarse sino con una justificación igualmente real e interna. Pero es el caso que San Pablo no dice que la obra de Cristo deshizo simplemente o neutralizó la obra de Adán, sino que la sobrepujó con incomparable ventaja. Porque dice: "No cual fué el delito, así también fué el don"; y repite: "No como por uno que pecó fué el don". ¿Y tendría sentido razonable "la sobreabundancia de la gracia y del don de la justicia" si a un pecado real se opusiese una justicia irreal y ficti-

cia? ¿Si a una condenación devastadora se opusiese una justificación imputada?

Omitimos la razón que suele aducirse; a saber, que, aun tomando la justificación en el sentido minimista de absolución judicial, quedaba comprometida la verdad y aun la seriedad de Dios juez si tal absolución dejaba al pecador tan atado con los vínculos del pecado como lo estaba antes de ella: como lo sería en lo humano la de un reo que después de absuelto quedase encadenado en la cárcel lo mismo que antes de su absolución.

Examinemos ahora el contexto.

Dice San Pablo que con la justificación "fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo..., por quien ahora obtuvimos la reconciliación" (5, 10-11). Añade que "fuimos libertados del pecado" (6, 18; 6, 22). Afirma, sobre todo, que "hemos muerto al pecado" (6, 2); que estamos "muertos para el pecado, pero vivos para Dios" (6, 11); que hemos de caminar "en novedad de vida" (6, 4), "como de la muerte retornados a la vida" (6, 13); que tenemos el fruto de la justificación "en la santificación" (6, 22); por fin, que "ninguna condenación pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús" (8, 1). Todas estas propiedades o efectos de la justificación, a saber: la reconciliación con Dios, la liberación del pecado, la muerte al pecado y la vida nueva para Dios, el fruto de la santificación y la inmunidad de toda condenación, verdaderamente no se compadecen con una justificación umbrátil y de pura denominación extrínseca.

JUSTICIA PRESENTE O ACTUAL.—No menos claramente que la realidad de la justicia resalta su presente actualidad; así del texto que estudiamos como de su contexto inmediato.

En todo el texto existe un vigoroso contraste, paralelo a la vez y antitético, entre Adán, principio del pecado y de la muerte, y Cristo, principio de la justicia y de la vida. La raíz de este hecho, tan real como misterioso, es la no menos real y misteriosa solidaridad o comunión, primero de Adán y luego de Cristo, con toda la humanidad, que cada uno de los dos representa y tiene en sí concentrada o recapitulada. En virtud de esta solidaridad, el pecado de uno es pecado y principio de muerte, y la justicia de uno es justicia y principio de vida para todos los hombres. ¿Cuándo contraen los hombres el pecado y el reato de la muerte?

En el momento mismo en que, al ser concebidos, entroncan en el linaje de Adán, es decir, en que entran en solidaridad con él. Consiguientemente, por la misma razón los hombres participan de la justicia de Cristo y se hacen acreedores a la vida eterna en el momento mismo en que entran en comunión o solidaridad con él, en que son a él incorporados. Ahora bien, este momento es el de la justificación por la fe y el bautismo. Luego desde el momento mismo de la justificación participa el hombre actualmente o de presente de la justicia de Cristo. Y vale más esta consideración si se recuerda que para San Pablo Cristo es principio de justicia más poderosa y eficazmente que lo es Adán del pecado. La afirmación del Apóstol es categórica: "Si por el delito de uno solo reinó la muerte por culpa de este solo, mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por uno solo, Jesu-Cristo"; donde, si remite para el futuro el reino de la vida eterna, afirma que ya de presente reciben la justicia. La vida eterna es escatológica, pero no la justicia que la precede.

Pasemos ahora al contexto.

Los pasajes antes citados muestran no sólo la realidad, sino también la actualidad de la justicia. De la reconciliación dice San Pablo, como de cosa ya consumada, que "fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo" (5, 10), "por quien, añade, ahora obtuvimos la reconciliación" (5, 11). De la liberación del pecado afirma que estamos ya "ahora libertados del pecado" (6, 22). Presente es también la muerte al pecado y la vida para Dios: "haceos cuenta, dice, que estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios" (6, 11); "antes presentaos a vosotros mismos a Dios como de la muerte retornados a la vida" (6, 13). A éstos pueden añadirse otros muchos textos. Sirvan éstos de ejemplo: "Justificados, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesu-Cristo, por quien hemos obtenido con la fe el acceso a esta misma gracia, en la cual nos mantenemos" (5, 1-2). "La gracia de Dios y la dádiva en la gracia de un solo hombre, Jesu-Cristo, sobreabundó en los que eran muchos" (5, 15). "Nuestro hombre viejo fué con el crucificado para que sea destruído el cuerpo del pecado, a fin de que en adelante no seamos ya esclavos del pecado; porque el que murió

queda absuelto del pecado" (6, 6-7). "Porque el pecado no dominará sobre vosotros; dado que no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia" (6, 14). Pero mucho más significativos son otros textos, en que el mismo San Pablo distingue los dos estadios: el de la justificación presente y el de la consumación escatológica. He aquí algunos: "Justificados ahora en su sangre, seremos por él salvados de la cólera. Porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, con mucha más razón, una vez reconciliados, seremos salvos en su vida" (5, 9-10). "Si hemos entroncado en Cristo por lo que es semejanza de su muerte, también entroncaremos en su resurrección" (6, 5). "Ahora... tenéis vuestro fruto en la santidad, y el remate la vida eterna" (6, 22). Lo que San Pablo separa no tenemos nosotros derecho a confundirlo.

Podemos, pues, concluir que la justificación ni es simplemente imputada, como pretendían los antiguos protestantes, ni tampoco escatológica, como prefieren los modernos, sino que es real y actual. No queda, con todo, agotada con esta doble conclusión la riqueza teológica del pasaje que estudiamos; será, por tanto, conveniente un nuevo estudio más atento y detenido, que nos permita alcanzar un conocimiento menos somero del pensamiento de San Pablo sobre la justificación.

IV

Antes de proceder a la exegesis del pasaje es necesario un previo estudio filológico de los dos términos correlativos *condenación* y *justificación*.

La voz κατάκριμα (derivada del verbo καταχρίνω = *condenar*) sólo se halla tres veces en todo el Nuevo Testamento, y las tres en la Epístola a los Romanos: dos en el pasaje que analizamos; otra, poco después, en 8, 1. Significa *condenación*. Pero la condenación puede concebirse de dos maneras: o como acto del juez, y entonces equivale a *sentencia condenatoria*, o bien como estado del reo, resultante de la sentencia, y equivale a *reato de pena*. Notemos, empero, que estos dos sentidos, lejos de excluirse, se connotan recíprocamente; dado que la sentencia condenatoria crea

el reato de pena, y el reato de pena presupone la sentencia condenatoria. No será, con todo, inútil precisar cuál de los dos sentidos tiene en los textos Paulinos, por la repercusión que pueda tener en el concepto correlativo de justificación. En 8, 1 tiene evidentemente el segundo sentido de reato: "Ninguna condenación, pues, pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús". Trátase, no de la sentencia pretérita de Dios, sino de sus efectos en los hombres. No es ya tan claro, a primera vista a lo menos, en los verss. 16 y 18 del capítulo 5. No obstante, con un poco de reflexión se descubre también en ellos el sentido de reato. En el 16 dice San Pablo: "La sentencia (κρίμα) remata en condenación". Como aquí la *sentencia* es en realidad desfavorable (como determinada por el delito o la desobediencia, de que se habla en los versículos siguientes, y conforme además al uso ordinario de San Pablo), equivale, si bien indeterminadamente, a sentencia condenatoria. Por consiguiente, si la expresión no ha de ser tautológica, la *condenación* en que remata la sentencia no puede ser sino su efecto, que es el reato de pena. El mismo sentido parece tener también en el vers. 18, donde se dice que "por el delito..., la condenación". Por de pronto, aquí no se habla explícitamente del juicio de Dios; es, por tanto, menos obvio el sentido de sentencia que el de reato. Además, se habla del *delito*, que es la culpa, y se halla en el reo; es, por consiguiente, más probable que la condenación se halla también en el reo, como efecto del delito. Estas razones, a base del hecho de que en 8, 1 significa reato, parecen indicar que en los tres versículos tiene siempre el mismo e invariable sentido de efecto o resultado de la sentencia condenatoria.

La voz δικαίωμα (derivada del verbo δικαιόω = *justificar*) tiene dos sentidos marcadamente distintos: el *legal* y el *judicial*, y otro mixto o intermedio. En sentido legal está ligado con la función de la potestad legislativa; en el sentido judicial, con la función de la potestad judicial; en el mixto o intermedio se refiere a la potestad legislativa, en cuanto prescribe las normas a que debe atenerse la potestad judicial, y es la ley que sanciona el delito con determinada pena. En el sentido legal presenta cuatro modalidades distintas: 1), puede significar el mandamiento de cosas justas (Lc., 1, 6; Hebr., 9, 1; 9, 10); 2), o bien el objeto

o contenido justo de la ley (Rom., 2, 26; 8, 4); 3), o el acto justo en general (Apoc., 19, 8; Rom., 5, 18?); 4), o, finalmente, el acto con que se repara la injusticia (Rom., 5, 18?). En el sentido judicial se contrapone a κατακριμα y puede significar: o (activamente) el acto absolutorio del juez, o (pasivamente) el efecto de la absolución en el reo, o sea el estado inherente al reo ya absuelto, la extinción del reato de pena. A uno de estos dos sentidos debe referirse Rom., 5, 16, que después determinaremos. En el sentido intermedio podría también significar, o la ley que señala la sanción o la sanción señalada por la ley (Rom., 1, 32; Apoc., 15, 14). De las diez veces en que se halla en el Nuevo Testamento, siete corresponden a San Pablo (cinco en Rom. y dos en Hebr.), dos al Apocalipsis y una a San Lucas. Pero en el sentido judicial es exclusivo de San Pablo.

Al lado de δικαίωμα está la voz análoga δικαίωσις, que, de suyo, significa la *acción*, cuyo resultado es δικαίωμα ; como κατάκρισις es la acción que tiene por resultado κατάκριμα . Δικαίωσις es exclusiva de la Epístola a los Romanos (4, 25; 5, 18), como κατάκρισις lo es de la Segunda a los Corintios (3, 9; 7, 3).

Y basten estas indicaciones generales, que la exegesis determinará o concretará en cada caso particular.

Versículo 16

El versículo 16 consta de una afirmación o proposición y de una demostración, que convendrá analizar separadamente. Para mayor precisión utilizaremos la versión latina Vulgata, retocada conforme al original griego.

PROPOSICION.—Dice el Apóstol: "Et non sicut per unum <qui peccavit>, [ita et] donum". La proposición es antitética; pero como al mismo tiempo es enormemente elíptica, y también gramaticalmente incoherente, es menester, para poder apreciar los múltiples elementos de la antítesis, resolver o completar la elipsis y limar las incoherencias verbales.

Comencemos por las incoherencias. El primer extremo de la antítesis es *personal*: "per unum <qui peccavit>"; el segundo, *real*: "donum". El primero es un complemento indirecto; el se-

gundo, un nominativo. Como, evidentemente, pretende San Pablo contraponer dos extremos correspondientes, estas incoherencias verbales, que no existen en el pensamiento, deberán desaparecer. Y las mismas incoherencias nos guiarán para suplir lo que se supone o sobrentiende.

El primer extremo expresa el agente instrumental ("*per* unum") y su acción funesta ("peccavit"). El agente instrumental supone otro agente principal, que de alguna manera (que convendrá precisar) no puede ser sino Dios. Y tanto el agente como su acción implican o connotan un efecto, que se calla, y que ha de corresponder o contraponerse a "donum". En el segundo extremo, reducido a la sola palabra "donum", se expresa el efecto, pero se calla la acción y el agente, así instrumental como principal, que han de corresponder a la acción y al agente del primer extremo. A la luz de estas observaciones, la frase debería desenvolverse de ésta o semejante manera: "Y no como (fué el castigo de Dios, que vino) por obra de uno que pecó, (así fué también) el don (de Dios, que vino por obra de uno que obró justicia)". Quien conozca la mentalidad y el estilo de San Pablo tendrá por obvia esta explicación.

En esta frase así reconstruída la antítesis entre ambos extremos es múltiple: parte explícita y parte implícita; parte real y parte personal. Es explícita la expresada en la frase elíptica del Apóstol; es implícita la contenida en las expresiones suplidas para completar la frase. Es real la referente a los efectos, a la acción que los produce y a la conexión entre la acción y los efectos. Es personal la que se refiere a los agentes, que son, no solamente Cristo contrapuesto a Adán, sino también a su modo el mismo Dios, que actúa de diferente manera en ambos extremos. Aquí surge el problema: ¿cuáles son las antítesis en que recae el peso de la afirmación de San Pablo? Es interesante conocer esta tendencia de la afirmación, para apreciar mejor luego la tendencia de la demostración. El mismo Apóstol nos da la solución del problema. El peso evidentemente ha de recaer en los elementos que expresa y ha de reconocerse por el énfasis que da San Pablo a las palabras. Evidentemente, "per unum" (y más particularmente la preposición *per*) y "donum". De suyo, "per" sólo expresa la acción, y "donum", sólo el efecto. Mas

como estos dos extremos se corresponden lógicamente, "per" connota el efecto de la acción y "donum" presupone la acción que produce el efecto. Donde es de notar que el griego no dice δῶρον (que es propiamente *donum*), sino δώρημα (que morfológicamente corresponde a *donativum*, y que en castellano se traduciría menos inadecuadamente por *dádiva* o *donación*). En fin, como "donum", condensado en una sola palabra, tiene más relieve que cualquier elemento del del primer extremo, en conclusión hay que decir que la expresión más exacta del pensamiento de San Pablo sería: "No cual fué el perjuicio (o castigo de Dios) acarreado por obra de uno que pecó, tal fué la dádiva otorgada por Dios en atención a la justicia de uno". Esto en cuanto a la estructura de la frase. Mas para la inteligencia de su sentido son necesarias otras dos observaciones.

Primeramente, el segundo extremo, condensado en "donum" (o "donativum"), pertenece al orden de la gracia o misericordia liberal y gratuitamente otorgada, mientras que el primer extremo pertenece al orden de la estricta justicia. Y este contraste es tanto más saliente cuanto "donum" no se emplea en el Nuevo Testamento en sentido negativo, como simple perdón, sino en sentido positivo, como dádiva graciosamente dada. Esta generosa donación de un bien positivo bastaba por sí sola para desacreditar la teoría protestante de la justicia meramente imputada y ficticia, que, aun como tal, sería puramente negativa.

En segundo lugar, el contraste entre el castigo y el don no es, por así decir, cualitativo; porque es evidente que el castigo no es un don; y no diría San Pablo con tanto énfasis esa perogrullada; el contraste, por tanto, expresado por "non sicut" es cuantitativo, esto es, del exceso del bien sobre el mal; es decir, que "el don" no se limitó a deshacer o contrarrestar el mal, sino que lo sobrepujó o superó con inmensas ventajas.

En suma, afirma San Pablo que el bien supera al mal por doble motivo: porque es efecto de la gracia y porque, en razón de lo ilimitado de la generosidad divina, lo sobrepuja inmensamente.

Tal es la proposición o afirmación del Apóstol; veamos ahora cómo la demuestra.

DEMOSTRACION. — Para apreciar la estructura de la frase,

base indispensable de la interpretación, convendrá presentarla sinópticamente:

nam	iudicium	quidem	ex uno	in condemnationem,
	gratia	autem	ex multis delictis	in iustificationem.

Lo primero que llama la atención es la ambigüedad e incoherencia gramatical de "ex uno", que corresponde paralelamente al "per unum", que antecede y al "ex multis delictis" que sigue. De ahí la duda: ¿cuál de las dos correspondencias prevalece gramaticalmente? Si la primera, "ex uno" será masculino; si la segunda, será neutro y equivaldrá a "ex uno delicto". Realmente, dada la mentalidad de San Pablo y su negligencia estilística no es tan fácil decidirse. Con todo, como la correspondencia antitética con "ex multis delictis" es mucho más vigorosa, y además "ex uno" va precedido de "iudicium" y seguido de "in condemnationem", parece más probable el sentido real (neutro = "ex uno delicto") que el personal (masculino). De hecho en este versículo no se insiste, como en los siguientes, en la pluralidad de los que fueron arruinados por Adán. De todos modos, y esto es ya evidente, si San Pablo expresase en "ex uno" la unidad personal de origen, supondría implícitamente la unidad real del delito: y esta unidad real es la que da coherencia lógica a toda la demonstración. Podremos, por tanto, basarnos en ella para determinar el sentido de la demonstración.

La demonstración es, como la proposición, antitética: antítesis, expresada por las partículas "quidem" y "autem" y por el sentido mismo de las palabras, que se contraponen antitéticamente: "gratia" a "iudicium", "ex multis delictis" a "ex uno (delicto)", "iustificationem" a "condemnationem". Mas antes de considerar la correspondencia antitética de los dos miembros de la demonstración y examinar su valor demonstrativo, es necesario analizar cada uno de los dos miembros.

Cada uno de los dos miembros consta de tres elementos: un hecho capital, expresado en nominativo ("iudicium" y "gratia"), el origen o punto de partida de este hecho ("ex uno" y "ex multis delictis") y el resultado o remate ("in condemnationem" e "in iustificationem").

En el primer miembro, "iudicium" (κρίμα) de suyo significaría solamente *sentencia judicial;* mas, dado el sentido peyorativo de toda la frase y el uso ordinario de la palabra en San Pablo, hay que concluir que, si bien imprecisa o vagamente, equivale a *sentencia desfavorable* o *condenación.* "Ex uno" es el pecado de Adán, que motiva la sentencia de Dios. "In condemnationem", como anteriormente hemos notado, para que no sea una tautología con "iudicium", expresa el resultado de la sentencia condenatoria, que no es sino el reato de pena, o sea, como luego se precisará, la muerte principalmente, la temporal y la eterna. Entre el delito de uno y la condenación de todos se ha de interponer necesariamente, para la justicia de la condenación, el delito o reato de culpa de todos, que no es sino el pecado original. De este pecado universal ha hablado antes el Apóstol, y hablará después: ahora lo calla, pero lo supone. En su mente estaba el gran principio: "per peccatum mors". Resumiendo, recalca San Pablo que la condenación universal es efecto de una justa sentencia de Dios motivada por un solo delito o por el delito de uno solo.

En el segundo miembro, "gratia" (χάρισμα = *dádiva graciosa* o *gratuita*) destaca el hecho fundamental: que Dios no procede ya, como en la condenación, por estricta justicia, sino por generosidad o liberalidad misericordiosa. "Ex multis delictis" expresa admirablemente el punto de partida o los antecedentes de la "gratia", que no fué el único pecado de Adán, sino además los innumerables pecados personales de los hombres: con lo cual se encarece el exceso cuantitativo de la "gratia" sobre el "iudicium"; dado que la "gratia" hubo de remediar no solamente el único pecado, que motivaba el "iudicium", sino todos los pecados de la humanidad. "In iustificationem" expresa el resultado de la "gratia". Semejante justificación debe entenderse, no tanto subjetivamente de parte de Dios, cuanto objetivamente de parte del hombre; es decir, no expresa el acto de Dios, sino el estado creado en el hombre, opuesto al reato precedente de culpa y de pena, en una palabra, la justicia con que el hombre se hace justo. Cinco razones persuaden esta significación objetiva de "in iustificationem" Primera: la misma modalidad morfológica de la palabra, que es, no δικαίωσις, sino δικαίωμα. Segunda: la contraposición con "ex multis delictis", inherentes al hombre. Luego también la

justificación contrapuesta a esos delitos se ha de hallar en el hombre. Tercera: que el acto de Dios, que podría expresarse por "in iustificationem" está ya implícito en la palabra "gratia". Cuarta: es impropio decir que la "gratia" se resuelve en un acto de justicia. El orden de la justicia y el de la gracia son radicalmente diversos: por tanto, la gracia podrá producir, y produce, el estado de justicia, que es un favor gratuito, pero no que pronuncia una sentencia por vía de justicia. Esto sería confundir dos órdenes esencialmente diferentes. Quinta: la correspondencia de *iustificationem* con *condemnationem*, que, como hemos visto, tiene sentido objetivo.

Declarados ya los dos miembros de la antítesis, no será ya difícil señalar su correspondencia antitética y su valor demonstrativo.

La antítesis se halla materialmente en todos los elementos de los dos miembros, que, a excepción de las dos preposiciones "ex" e "in", expresión de su paralelismo o correspondencia, son antitéticos en todas sus partes; pero formal y principalmente se halla en dos cosas: en la diversa naturaleza o tendencia entre "gratia" y "iudicium", que ya hemos señalado, y en el exceso cuantitativo de "gratia" sobre "iudicium" y consiguientemente de "iustificationem" sobre "condemnationem".

De ahí, finalmente, el valor demonstrativo de esta doble antítesis, que no es sino la determinación precisa y concreta de la misma doble antítesis antes señalada en la proposición. Es decir: la doble antítesis, parte cualitativa y parte cuantitativa, significada vaga o generalmente en la proposición, queda comprobada por la antítesis, cualitativa también y cuantitativa, declarada precisa y concretamente en la demonstración.

Con esto queda suficientemente claro el versículo 16. Y con este sentido queda corroborada nuestra argumentación precedente sobre la realidad interna de la justificación y de la justicia, contra las teorías protestantes. El examen de los versículos siguientes no hará sino confirmar esta exegesis y esta argumentación.

Versículo 17.

El versículo 17, si, mirado a bulto, parece claro, cuando empero se quiere precisar sus pormenores, resulta uno de los más oscuros y difíciles de San Pablo. Hay que analizarlo, pues, con sumo esmero, venciendo por partes sus dificultades.

Ante todo, conviene hacer visible su irregular estructura:

Si enim	multo magis
unius delicto	abundantiam gratiae et donationis [...] iustitiae accipientes
mors regnavit	in vita regnabunt
per unum:	per unum Iesum Christum.

Como la partícula causal "enim" y la expresión ilativa "multo magis" ofrecen particular dificultad, convendrá dejar su estudio para el fin.

En cada una de las dos partes del versículo se expresa una causa y un efecto. En la primera parte, más sencilla, la causa es doble: real "unius delicto", y personal "per unum". En el efecto "mors regnavit", la muerte, que explica parcialmente el "in condemnationem" del versículo 16, es el reato de pena, que, como antes hemos notado, presupone el reato de culpa, que es la extensión universal del precedente "delicto". El verbo metafórico "regnavit" expresa el imperio universal de la muerte. Por lo que dice y por lo que supone, esta primera parte reproduce el versículo 12: "Per unum... peccatum intravit..., et ita in omnes homines mors pertransiit, < propterea quod > omnes peccaverunt".

En la segunda parte salta a la vista la mayor extensión de los términos correspondientes, como si quisiera San Pablo con el exceso de la expresión verbal hacer resaltar el exceso de la gracia y de la justicia sobre el delito, y el de Jesu-Cristo sobre Adán. Varias cosas merecen notarse. A "unius delicto" había de responder, como luego en el versículo 18, "unius iustitia"; en vez de esto, expresa lo que se contrapone a lo callado en la primera parte (que sería el pecado universal): la gracia y la justicia de los hombres. Para hacerse cargo de todo el énfasis de la expresión

Paulina, hay que advertir que no dice "accipientes iustitiam", ni solamente "accipientes abundantiam iustitiae", sino, introduciendo el orden de la gracia y combinándolo con el de la justicia, dice: "abundantiam gratiae et donationis iustitiae accipientes". Donde la transposición de la singularidad ("unius") a la pluralidad ("accipientes") prepara el cambio introducido en la frase siguiente: que no es, como exigiría el paralelismo, "vita regnavit", sino "in vita regnabunt". Con estos recursos algo primitivos hace resaltar el Apóstol, no sólo que al reato precedente de la culpa se contrapone la justicia, y al reato de la pena la vida, sino además el incomparable exceso de la justicia y de la gracia sobre el delito, y el de la vida sobre la muerte. El énfasis con que habla imposibilita totalmente la concepción de una justicia ilusoria, puramente imputada. Y la distinción de tiempos que señala entre la presente posesión de la justicia y el futuro reinado de la vida imposibilita también la concepción de una justicia escatológica, reservada a la parusía del Salvador.

Una vez entendido lo material del versículo, será ya más fácil entender el nexo lógico: así, el interno entre las dos partes, expresado por "multo magis", como el externo con el versículo precedente, expresado por "enim".

La expresión "multo magis", que en absoluto podría ser un simple adverbio, que modificase el verbo "regnabunt"—y entonces no ofrecería especial dificultad—, es aquí evidentemente ilativa, como lo persuade la condicional "si" de la primera parte, y el uso ilativo de los versículos anteriores (9, 10, 15). En este supuesto, generalmente admitido, "multo magis" es lo mismo que "a fortiori", *con mucho mayor motivo*. Hemos señalado antes un doble exceso, cualitativo y cuantitativo, del bien sobre el mal: ahora a este doble exceso se añade el exceso lógico. Pero hay que precisar sobre qué recae este nuevo exceso o superación. En ambas partes del versículo se expresa no sólo una causa y un efecto, sino también la procedencia y dependencia del efecto respecto de la causa. Dice, pues, el Apóstol: si de la causa mala (el delito de uno) procedió el efecto malo (el reinado de la muerte) por culpa de uno (Adán), con mucho mayor razón hay que afirmar que de la causa buena (la justicia de Cristo, la gracia de Dios y la comunicación superabundante de esta justicia y esta gracia a

los hombres) procederá el efecto bueno (el reinado de los justos en la vida) por obra de uno solo, que es Jesu-Cristo. El porqué de este "a fortiori" lo expresa implícitamente San Pablo en el doble exceso cualitativo y cuantitativo de la gracia y el don de la justicia sobre el delito, y también en el exceso personal de Jesu-Cristo sobre Adán. En otras palabras, el exceso lógico se basa en el exceso real y objetivo.

Este exceso lógico se convierte a su vez en motivo o base o premisa de argumentación para probar el exceso real afirmado en el versículo precedente: y esto indica la partícula causal "enim". Viene a decir el Apóstol: "He afirmado que el don, partiendo de muchos delitos, se resuelve en justificación. Y con razón. Porque mucho mayor es la eficacia del don o de la gracia para producir la justicia y la vida, que la del delito de Adán y la de la sentencia de Dios basada en aquel delito para producir la condenación". Esta mayor eficacia, que justifica el "multo magis", es también la que motiva y explica el "enim".

Quizás con más claridad podríamos decir que San Pablo insinúa tres excesos del bien sobre el mal: el de la gracia y la justicia sobre el delito, el de la virtualidad o eficacia de la gracia y la justicia en orden a producir la vida sobre la causalidad del delito en orden a producir la muerte, y el lógico basado en el exceso de la virtualidad para concluir de él la superioridad del efecto producido por la justicia y la gracia (que es la vida) sobre el efecto producido por el delito (que es la muerte).

Otro exceso descubrirá y lamentará el discreto lector, y es el de las excesivas sutilezas que se han cruzado en nuestro razonamiento. Pero no las hemos creado nosotros arbitrariamente: nos hemos limitado a señalar las inherentes al pensamiento del mismo San Pablo. Y era preciso señalarlas; porque no darse cuenta de ellas era no entender el pensamiento del Apóstol.

Versículo 18.

Los tres versícuols precedentes son una especie de paréntesis, nacido de un escrúpulo. Había dicho el Apóstol que Adán era "tipo del que había de venir", esto es, de Cristo, Segundo Adán.

Pero temeroso de que alguien pudiera sospechar que él equiparaba o igualaba a Cristo con Adán, intercala estos versículos, en que recalca el contraste y la superioridad del Segundo Adán sobre el primero. Quietado ya el escrúpulo, prosigue reanudando el interrumpido paralelismo.

La estructura rítmica del versículo 18, caso extraño en San Pablo, casi no deja nada que desear, ni necesita de recursos tipográficos para que salte a la vista. Pero, en cambio, cada uno de los miembros paralelos, en vez de ser una oración normal, es un montón de complementos indirectos, sin verbo ni sujeto. Menos mal que el pensamiento es diáfano. Dice el Apóstol: "Igitur, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius < opus iustitiae > in omnes homines in iustificationem vitae". Aunque claro, el versículo sugiere algunos problemas interesantes y no extremadamente difíciles o complejos.

En cada una de las dos partes hay que distinguir una causa o principio y un efecto o término. En la primera, el principio es doble: personal ("unius") y real ("delictum"). A la unidad del principio personal responde la universalidad del término personal ("in omnes homines"), y al principio real responde el término real ("in condemnationem"). Otra vez entre el principio y el término se sobreentiende un medio, que explique el misterio de que el delito de uno solo motive la condenación de todos. El versículo siguiente declarará este medio, que es la universalidad del pecado. Que "condemnationem" signifique aquí sentencia condenatoria o reato de pena causado por la sentencia, es lógicamente indiferente; dado que lo uno implica o presupone lo otro. Y esto basta. Con todo, exegéticamente, por las mismas razones apuntadas en el versículo 16, es más probable el sentido de la pena.

En la segunda parte, paralela a la primera, al doble principio personal ("unius") y real ("opus-iustitiae") responde el término personal ("in omnes homines") y el término real ("in iustificationem vitae"). Para cuya exacta inteligencia hay que declarar tres cosas: cuál sea el sentido de "opus-iustitiae"), cuál el de "iustificationem" y cuál el de "vitae".

Opus-iustitiae" (δικαιώματος) es una obra concreta y particular de justicia, un acto justo y meritorio (que en el versículo

siguiente se determinará concretamente). Así lo persuaden la modalidad morfológica de δικαιώματος y la contraposición a "delictum". Esto es claro. Lo que puede discutirse es si este "acto justo" reviste además la significación modal de *reparación*. ¿Presenta San Pablo el δικαίωμα de Cristo simplemente como *acto justo y meritorio*, o bien, además, como *acto de reparación* del delito de Adán? Dos cosas no pueden dudarse: la posibilidad de este sentido de *reparación* (Cfr. Arist., Eth. Nic., 5, 10) y el hecho de que dentro de la mentalidad de San Pablo y conforme a la tradición patrística, la obra de Cristo es una verdadera *reparación* de la obra funesta de Adán. Si así fuese, como es probable, la teoría Anselmiana de la redención concebida como reparación tendría más firme apoyo en San Pablo.

La palabra "iustificationem", que, contrariamente al versículo 16, es aquí δικαίωσις, significa más bien el acto de Dios que justifica, es decir, la voluntad de perdonar el pecado y de conferir el don de la justicia. Pero como al acto ha de responder el término, implícitamente se supone o connota el término, que es el perdón otorgado y la justicia realmente conferida. Así concebida, la justificación es la acción correlativa a la recepción de la justicia y de la gracia, de que se habla en el versículo anterior ("abundantiam... iustitiae accipientes").

El genitivo "vitae" es una adición gramatical, a que parece no responder nada en la primera parte. A "in condemnationem" se contrapone "in iustificationem vitae". ¿Qué significa "vitae"? ¿Es la vida espiritual que acompaña a la justicia, o más bien la resurrección corporal y la vida eterna, fruto y galardón de la justicia? ¿O es todo esto a la vez? Hay que reconocer que todos estos sentidos son posibles, ya que San Pablo en esta misma Epístola, en lo que antecede y en lo que sigue, habla de la vida inherente a la justicia y de la vida ulterior que de ella se deriva, que es la resurrección y la vida eterna. Con todo, como "in iustificationem vitae" corresponde paralelamente a "in condemnationem", que, como ya hemos notado anteriormente, es en realidad el reato de pena, que no es sino la muerte temporal y la eterna, hay que concluir que "vitae" se refiere, principalmente a lo menos, a la resurrección y a la vida bienaventurada. Ahora que, por una parte, esta vida ulterior presupone la vida espiritual presente, y, por

otra, San Pablo, más que de aspectos exclusivos de una realidad, suele hablar de la realidad integral.

El que esta "justificación de vida" se extienda a todos los hombres, no ofrece especial dificultad. Claro está que, aunque de hecho no todos los hombres la reciban, a todos, empero, está de suyo destinada, con tal de que cumplan las debidas condiciones. Como para ser incluído en la condensación es menester ser incorporado a Adán por la generación natural, así para ser incluído en la justificación de la vida es necesario ser incorporado a Cristo por la regeneración espiritual.

Todo el versículo está encabezado por "igitur", que no es aquí una partícula propiamente ilativa o consecutiva, sino un simple lazo de unión de este versículo con el final del 14, como saltando por encima de los tres versículos parentéticos 15-17.

Versículo 19.

Este importantísimo versículo es un foco de luz potente que ilumina todas las oscuridades reales de este pasaje y toda la soteriología de San Pablo. Afortunadamente, San Pablo ha construído este período con una regularidad que suprime las escabrosidades y dificultades exegéticas de tantos otros pasajes. La exacta correspondencia de las dos partes entre sí y de todo el versículo con el anterior nada deja que desear.

En la primera parte "inoboedientiam" explica y concreta el término correlativo del versículo 18 "delictum". Se trata, por tanto, del delito cometido por Adán al transgredir el precepto de Dios, de un acto singular. Y por este pecado, con ser acto singular de un solo hombre, "fueron constituídos pecadores los que son muchos", es decir, la multitud del género humano. La palabra "constituídos", que parece de cuño aristotélico, expresa maravillosamente la realidad del pecado original, que al hombre le constituye o hace verdaderamente pecador, como si él mismo hubiera cometido aquel pecado de desobediencia. Por esto pudo decir antes (vers. 12) el Apóstol que "todos pecaron" al cometerse el primer pecado.

Esta solidaridad de todos los hombres en la comisión del pri-

mer pecado, es decir, la universalidad del pecado original, es el medio, de que antes hemos hablado, entre el pecado de uno y la condenación de todos. Si el pecado fuera exclusivo de aquel uno, en justicia no podría recaer la sentencia de condenación sobre todos; mas desde el momento que el pecado de uno es en realidad pecado de todos, puede Dios justamente condenar a todos por el pecado de uno. Lo categórico de la afirmación de San Pablo es un argumento apodíctico de la tesis católica sobre el pecado original y su universalidad.

Antitéticamente a la "desobediencia" de Adán, y paralelamente al "acto justo" del versículo anterior, dice San Pablo que "por la obediencia de uno serán constituídos justos los que son muchos". Esta obediencia, que en otros pasajes (Philp., 2, 8; Hebr., 10, 5-9) tanto encarece el Apóstol, es el acto con que el Salvador acató y aceptó el mandamiento o voluntad del Padre (Ich., 12, 18; 14, 31; 17, 4...) de que redimiese el mundo. La contraposición, una verbal, de "obediencia" a "desobediencia" parece confirmar la modalidad de *reparación*, que antes hemos considerado probable en el "acto justo" de Cristo. El futuro "serán constituídos" indica futurición o posteridad de la justificación de los "muchos" respecto del acto de obediencia de Cristo, que lógicamente, por lo menos, la precede. La realidad de esta justificación, expresada con el mismo verbo "ser constituídos", no puede ser menor que la del pecado o condición de pecadores, de que se habla en la primera parte del versículo. Si "ser constituídos pecadores" implica un pecado real e intrínseco, no menos intrínseca y real ha de ser la justicia con que los hombres "serán constituídos justos". Los "muchos" que "serán constituídos justos" son todos los hombres en el mismo sentido, antes declarado, en que alcanza a todos la "justificación de vida": en la intención de Dios, todos los hombres absolutamente; en la realidad, todos aquellos que realicen las condiciones requeridas; es decir, que con la regeneración sean incorporados a Cristo.

Una dificultad sugieren estas declaraciones de San Pablo, que parecen favorecer y aun afirmar la justicia imputada de los protestantes. En efecto, como el pecado de Adán se imputa a todos los hombres, sin que ellos intervengan con acto alguno suyo personal, así igualmente la justicia de Cristo se imputa a todos los

hombres, sin que ellos contribuyan con ningún acto personal a esta justificación. Luego de alguna manera hay que admitir la justicia imputada.

Como primera respuesta, bastaría para resolver la dificultad notar la doble disparidad que, aun dentro de la concepción protestante, existe entre la imputación del pecado de Adán y la de la justicia de Cristo. En efecto, por la imputación del pecado de Adán quedan los hombres constituídos real e intrínsecamente pecadores; luego habrán de admitir los protestantes que por la imputación de la justicia de Cristo quedan igualmente constituídos real e intrínsecamente justos; es decir, con justicia real e intrínseca, y no meramente ficticia, como ellos afirman. Además, si para la imputación del pecado de Adán no se requiere de parte del hombre ningún acto propio y personal, en cambio, según los mismos protestantes, para la imputación de la justicia de Cristo se requiere la fe. No puede, por tanto, urgirse la paridad indicada por San Pablo, sujeta, naturalmente, a ciertas condiciones, que no es posible olvidar.

Pero, no contentos con esta solución sumaria, estudiemos más profundamente la realidad, que tal vez nos dé la partícula de verdad, lastimosamente desfigurada por los protestantes, y que, si acaso no convenga llamar imputación, por culpa de los protestantes que han desprestigiado este término, sea una misteriosa extensión, derivación o prolongación de la justicia de Cristo en los hombres.

El error protestante no está en la simple *imputación*, término corriente en teología moral, sino en las propiedades o modalidades que ellos atribuyen a la imputación, y que pueden reducirse a estas cuatro: 1), ellos imputan al hombre no el *acto justo* de Cristo, sino la *justicia habitual*, con que Cristo es justo y que ellos consideran como forma que nos hace a nosotros justos; 2), ellos imputan al *individuo* lo que sólo a la *masa global* puede de alguna manera imputarse; 3), consideran la justicia de Cristo como justicia *formal* nuestra, y no como meramente *radical* o *virtual;* 4), añaden que con esta imputación, ficticia o *falsa*, queda el hombre tan pecador como de antes. Despójese de esas modalidades la imputación, y habrá perdido todo su veneno:

no será ya la imputación protestante, condenada por el Concilio Tridentino.

Según la doctrina católica, la justicia de Cristo se nos aplica o, si se quiere, se nos imputa de dos maneras: primeramente, por cuanto por los méritos de Cristo se produce en nosotros la justicia, que es justicia real e intrínseca, por la cual real e intrínsecamente, como son causa formal, quedamos constituídos justos: con lo cual no se nos imputa la justicia con que Cristo es justo, sino que se nos aplican en cierto modo, como si fueran nuestros, los méritos del acto de justicia con que Cristo nos redimió; en segundo lugar, por nuestra solidaridad con Cristo o nuestra incorporación en Cristo, la justicia misma de Cristo se hace de alguna manera justicia nuestra en el doble estadio de la redención: en el estadio inicial, realizado en la muerte misma del Redentor, por cuanto la satisfacción dada a Dios por Cristo es también satisfacción dada de alguna manera por toda la humanidad, en él representada y misteriosamente concentrada; y en el estadio de la justificación individual y en las obras justas que a ella siguen, por cuanto nuestra justicia y nuestras obras justas quedan realzadas por su comunión o solidaridad con Cristo; esto es, por cuanto la vida de los miembros del Cuerpo místico de Cristo participa del divino influjo de la Cabeza. En virtud de esta misteriosa solidaridad, nuestra justicia y nuestros actos justos no sólo son nuestros, sino también del mismo Cristo, que, al apropiárselos, les da un nuevo realce y valor, que en sí mismos no tienen, no sólo en cuanto proceden de nosotros y de nuestras energías naturales, pero ni siquiera en cuanto proceden de la gracia actual o habitual inherente a nosotros. En suma, que en atención a la justicia de Cristo, Dios nos otorga el don de la justicia, y luego esta misma justicia nuestra y las obras de justicia que de ella proceden las considera como algo de Cristo, avalorado y como divinizado por llevar el sello o el tinte de Cristo, el Hijo de su amor. Tal es la doctrina católica, que es la doctrina misma de San Pablo, que nada tiene que ver con la grotesca caricatura protestante.

José M. Bover, S. I.

Sarriá (*Barcelona*).

NOTAS Y TEXTOS

SENTENCIA FALSAMENTE ATRIBUIDA AL CONCILIO DE EFESO

Nos referimos a la formulada en las siguientes palabras:

"*Divinitus placuit, nihil aliud posteris credendum decernere, nisi quod sacra sibi consentiens sanctorum Patrum tenuerit antiquitas.*"

La autoridad decisiva, que con tanta claridad y fuerza se reconoce a los Santos Padres en esas palabras, me inspiró el propósito de estudiarlas con detención a la luz del contexto y en el ambiente conciliar en que se supone haber sido pronunciadas y definidas.

Por eso, cuando en 1930 explicaba por vez primera la Teología de la Iglesia a mis alumnos de la Universidad Pontificia de Comillas, fuí en busca de ese testimonio a la Acción I del Concilio de Efeso del año 431, guiado por los manuales que hacen referencia a la columna 1.183 del tomo IV de Mansi (1).

En la citada columna de Mansi hallé, sí, que comenzaba aquella parte de la Acción I del Concilio, en que se aducen los testimonios de los Santos Padres, leídos en el Efesino; pero no encontré la sentencia que buscaba.

Leí toda la Acción I del Concilio en Mansi (2); pero en vano. Acudí después a la edición más acreditada de Hardouin (3) y también a la novísima de Schwartz (4), y al no hallar la senten-

---

(1) J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IV, col. 1.183 (1760).

(2) IV, col. 1.123-1.227.

(3) J. HARDUINI, *Conciliorum collectio regia maxima*, I (1715), col. 1.353-1.448.

(4) E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, tom. I. *Concilium universale Ephesinum*, vol. I, pars. 2.ª, págs. 3-65.

cia arriba transcrita me convencí de la razón que asistía a *Muncunill*, cuando ya en 1916 anotaba que "tales palabras no se encuentran en la Acción primera del Concilio de Efeso" (5).

No obstante este acertado toque de atención, hay autores que siguen haciendo equivocadamente la misma cita hasta nuestros días. Con el deseo de corregir este error, me ha parecido conveniente indicar su origen y la trayectoria que verosímilmente siguió, que a grandes rasgos creo que pudiera ser la siguiente:

Melchor Cano, con suficiente fidelidad, cita la sentencia que nos ocupa, tomándola de San Vicente de Lerins. Veámosla en parangón con el texto original:

M. Cano, De Locis (6)

"Et Vincentius Lirinensis, neces-
"se est, inquit, omnibus catholicis,
"qui sese Ecclesiae legitimos filios
"probare student, ut sanctorum pa-
"trum fidei inhaereant, adglutinen-
"tur, immoriantur, prophanas vero
"novitates detestentur, horrescant,
"persequantur. Concilio enim Ephe-
"sino *divinitus placuit, nihil aliud*
"*posteris credendum decernere, ni-*
"*si quod sacrata sibi consentiens*
"*sanctorum Patrum tenuisset anti-*
"*quitas*. Hactenus ille. Nec Ephesina
"solum synodus ita sensit, sed Cons-
"tantinopolitana sexta, actione
"12. in haec verba. Et dixit sancta
"synodus: Omnino necesse est non
"solum secundum sensum sequi
"sanctorum Patrum dogmata, sed
"iisdem vocibus uti cum illis."

V. Lerinensis, Commonitorum, 33 (7)

1. "Quibus apostolicis catholicis-
"que decretis quisquis refragatur,
"insultet primum omnium necesse
"est memoriae sancti Caelestini...

2. "*Ephesinam quoque synodum.*
"id est totius paene Orientis sancto-
"rum Episcoporum iudicata procul-
"cet, quibus *divinitus placuit, nihil*
"*aliud posteris credendum decer*
"*nere, nisi quod sacrata sibique in*
"*Christo consentiens sanctorum Pa-*
"*trum tenuisset antiquitas...*

6. "... necesse est profecto omni-
"bus deinceps catholicis, qui sese
"Ecclesiae matris legitimos filios
"probare student, ut sanctae sanc-
"torum Patrum fidei inhaereant, ad-
"glutinentur, immoriantur; profa-
"nas vero profanorum novitates
"detestentur, horrescant, insecten-
"tur, persequantur."

(5) J. MUNCUNILL, *Tractatus de Locis theologicis* (1916), núm. 159, nota 3.

(6) M. CANO, *De Locis theologicis* (1563), l. 7. c. 3, sexta conclusio, página 261.

(7) V. LERINENSIS, *Commonitoria* (Edic. G. RAUSCHEN, *Florilegium Patristicum*, Fasc. V), cap. 33, núms. 1, 2, 6.—MIGNE, PL 50, 684-685.

Melchor Cano, como se ve, cita con bastante fidelidad al Lerinense, aunque invierte el orden y une dos partes del texto, que en el original se hallan separadas entre sí por los números del 2 al 6. También omite algunas palabras que no afectan al sentido, de las cuales nos interesa notar las del original "*sibique in Christo consentiens*", que M. Cano reduce a "*sibi consentiens*", porque la misma reducción hallamos en los autores posteriores de que vamos a hablar.

Concediendo, pues, de buen grado, que M. Cano es fiel en aducir la fuente de que copia, con todo y en disculpa de los que vinieron después de él, confesamos que el que le leyere sin confrontar el texto del Lerinense fácilmente podrá caer en el error de creer que las palabras en cuestión sean del Concilio de Efeso, como lo son del de Constantinopla las que M. Cano cita a continuación (8).

Tal parece haber sido el lapso de *Liebermann* al escribir:

"Vincentius in Commonitorio exemplum affert ex concilio Ephesino, cui "divinitus placuit, nihil aliud posteris credendum decernere, nisi quod sacra sibi consentiens tenuisset antiquitas". Sed ut optime Lerinensis, exemplis talibus plena sunt omnia" (9).

En el mismo error cayó, evidentemente, el *P. Rafael de San José*, cuando dice:

Prob. 2.° ex Conciliis. Ex Concil. Ephes. apud Vincent. Lirin. loco supra laudato: "Placuit, nihil aliud posteris credendum decernere, nisi quod sacrata sibi consentiens Patrum tenuisset antiquitas" (10).

Enrique Kilber, dando un paso más, omite ya el nombre de San Vicente de Lerins, refiere las supuestas palabras a la Acción I del Concilio Efesino, y afirma sin vacilar:

Concilia et Patres unanimem consensum Patrum tanquam fidei regulam proponunt, et discessum ab eadem damnant. Nam Conc. Ephesinum Act. I ait: "Divinitus placuit, nihil aliud posteris credendum decernere, nisi quod sacra sibi consentiens sanctorum Patrum tenuerit antiquitas" (11).

(8) M. Cano, *De Locis theologicis*, pág. 261. Véase Harduini, III, 1.310; Mansi, XI, 527.

(9) F. L. B. Liebermann, *Institutiones theologicae*. II (1840), pág. 408.

(10) R. a S. Ioseph, *De s. Theologiae Locis* (1882), pág. 141.

(11) H. Kilber (*Wirceburgenses, Theologia* I), *Principia theologica* (1880), núm. 216.

Notemos que los tres autores citados escriben "*sibi consentiens*", como M. Cano. Además, Kilber pone *sacra* en vez de *sacrata*, como Liebermann, y en vez del *tenuisset*, que aún conserva Liebermann, escribe Kilber *tenuerit*.

Si se exceptúa el *tenuisset*, que aún conserva *de Groot* (12), y también *Paris*, que copia la cita del anterior (13), en todo lo demás coinciden exactamente con Kilber los autores que posteriormente atribuyen las supuestas palabras al Concilio Efesino. Entre los cuales algunos, como *Mazzella* (14), *de San* (15) y *Dorsch* (16), ningún dato nuevo añaden a Kilber.

Cristián Pesch, en cambio, contribuye a consolidar el error con una nueva y última determinación de la cita, añadiendo la referencia concreta a *Mansi*, 4, 1183. Así la hallamos en todas las ediciones de sus *Prelecciones*, desde la primera del 1894 hasta la séptima y última de 1924 (17), lo mismo que en su *Compendio de Teología* (18):

> Inde a Concilio Nicaeno I omnia *Oecumenica Concilia* id cordi habuerunt, ut in rebus fidei et morum religiose servarent doctrinam a Patribus traditam... *Concilium Ephesinum* in actione I statuit: "Divinitus placuit nihil aliud posteris credendum decernere, nisi quod sacra sibi consentiens SS. Patrum tenuerit antiquitas" *(Mansi*, IV, 1.183).

Sigue en esto a Pesch, citándole *Prevel-Miquel* (19). Coinciden plenamente con el mismo Pesch, *Müller* (20), *Lercher* (21), *Diekamp-Hofmann* (22), *Schlagenhaufen-Lercher* (23) y *Alonso*

(12) J. V. de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica* (1906), página 788.

(13) G. M. Paris, *Tractatus de Ecclesia Christi* (1929), pág. 248.

(14) C. Mazzella, *De Religione et Ecclesia* (1896), núm. 354.

(15) L. de San, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (1903), número 185.

(16) E. Dorsch, *De Ecclesia* (1928), pág. 739.

(17) Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, I (1894, 1924), Prop. 53, número 596.

(18) Ch. Pesch, *Compendium Theologiae dogmaticae*, I (1921), Prop. 44, número 358.

(19) B. Prevel-M. J. Miquel, *Theologiae dogmaticae elementa* (1912), página 287.

(20) J. Müller, *De Verbo Dei revelato* (1923). *Thesis* 6, pág. 131.

(21) L. Lercher, *Institutiones Theologiae*, I (1927), núm. 533.

(22) F. Diekamp (versl lat. A. M. Hofmann), *Theologiae dogmaticae manuale*, I (1933), pág. 58.

(23) F. Schlagenhaufen-L. Lercher, *Institutiones Theologiae*, I (1939), número 533

Bárcena, quien aduce la supuesta sentencia del Efesino para probar la *censura* de la tesis sobre la autoridad del consentimiento de los Santos Padres (24).

No todos los autores que tratan de la autoridad de los Santos Padres han caído en el desliz de Liebermann, Kilber y Pesch. Además de *Muncunill*, ya citado, baste recordar algunos de los que, tratando de esta materia, omiten la supuesta sentencia del Efesino, aun siendo autores en los que se halla abundante la información positiva, como *Franzelin* (25), *van Laak* (26), *Dieckmann* (27), *Schultes* (28) y *de Guibert* (29).

No ha sido nuestro intento seguir paso a paso la trayectoria de ese pequeño error desde su aparición hasta nuestros días, sino única y exclusivamente indicar las fases principales que pueden suficientemente explicar su génesis y propagación, para hacer ver que esa supuesta sentencia no debe atribuirse al Concilio de Efeso, sino a San Vicente de Lerins.

Con ella el Lerinense pretende expresar en fórmula lapidaria cuál fué el criterio que a su juicio siguieron los Obispos en Efeso para definir contra Nestorio la doctrina de la fe. ¿Lo expresa con exactitud en el sentido marcadamente exclusivo que la fórmula encierra?

Para satisfacer a esta pregunta hemos acudido al trabajo publicado por el P. Madoz en esta misma revista, sobre la argumentación patrística en el Concilio de Efeso (30). Aunque en ese artículo se estudia cuidadosamente ese aspecto particular del Efesino, visto a través del Lerinense, sin embargo nada se nos dice de la sentencia que nos ocupa. Con todo, los datos y conclusiones

---

(24) PH. ALONSO BÁRCENA, *De Ecclesiae Magisterio. De divina Traditione* (1945), pág. 205.

(25) I. B. FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (1896), Th. 13-15.

(26) H. VAN LAAK, *Institutionum Theologiae fundamentalis Repetitorium* (1921), Pr. 27.

(27) H. DIEKMANN, *De Ecclesia*, II. *De Ecclesiæ Magisterio* (1925), Assert. 33.

(28) R. M. SCHULTES, *De Ecclesia Catholica praelectiones apologeticae*, (1925), Art. 71.

(29) I. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (1928), Thes. 41.

(30) J. MADOZ, *El Concilio de Efeso, ejemplo de argumentación patrística:* EST. ECL. (1931), págs. 305-338.

del trabajo citado fundamentan y facilitan a la vez la contestación que se desea.

La respuesta adecuada al problema que acabamos de sugerir solamente la puede dar el que estudie a fondo las Actas mismas del Concilio. De ellas se puede deducir cuáles fueron los criterios decisivos que siguieron los Obispos en el Efesino para llegar a sus definiciones dogmáticas. Dejando para otra ocasión este estudio, que a lo que sabemos está aún por hacer, nos contentaremos por ahora con aducir el tan conocido decreto de la Acción VI del Concilio, que en la versión antigua se incluía en la Acción I (31), y que es el que parece ofrecer mayor semejanza con la fórmula del Lerinense. Su simple parangón creo que basta para poner de manifiesto la diversidad de ambas sentencias.

Conc. de Efeso, Acción VI (32)

"... Statuit sancta synodus, al-
"teram fidem nemini licere profer-
"re aut conscribere aut componere,
"praeter definitam a sanctis Patri-
"bus, qui in Nicaea cum Spiritu
"sancto congregati fuerunt. Q u i
"vero ausi fuerint aut componere
"fidem alteram aut proferre... hos
"quidem, si sunt episcopi aut cle-
"rici, alienos esse ab episcopatu aut
"clericatu decrevit: si vero laici,
"anathemati subjici."

V. de Lerins, Commonitorio, capítulo 33 (33)

"Quibus apostolicis catholicisque
"decretis quis-quis refragatur..., ne-
"cesse est... Ephesinam quoque sy-
"nodum, id est, totius paene Orien-
"tis sanctorum Episcoporum iudi-
"cata proculcet, q u i b u s divinitus
"placuit, nihil aliud posteris cre-
"dendum decernere, nisi quod sa-
"crata sibique in Christo consen-
"tiens sanctorum Patrum tenuisset
"antiquitas, quique adclamantes uno
"ore testificati sunt, has esse om-
"nium voces, hoc omnes optare,
"hoc omnes censere."

Universidad Pontificia de Comillas. JOAQUÍN SALAVERRI, S. J.

---

(31) Véase D. NICOLINI, *Conciliorum omnium Volumina quinque* (1585), volumen I, pág. 1.030.

(32) HARDUINI, I, col. 1.526; MANSI, IV, col. 1.362s; SCHWARTZ, I, 1, 7.ª, pág. 105.

(33) G. RAUSCHEN, *Vincentii Lerinensis Commonitaria*, cap. 33; MIGNE, PL 50, 684s.

BIBLIOGRAFIA

FRAY LUIS DE LEÓN.— *Obras completas castellanas.*— Edición revisada y anotada por el R. P. Félix García, O. S. A.—Madrid, 1944. "Biblioteca de Autores Cristianos."

Agradezcamos a la B. A. C. este espléndido regalo de las *Obras completas castellanas* de Fray Luis de León. En un solo tomo—cierto que más de 1.700 páginas—se nos dan esas milagrosas joyas de la literatura y del pensamiento cristiano que se llaman *Exposición del Cantar de los Cantares, La Perfecta Casada, Los Nombres de Cristo, Exposición del libro de Job, Escritos varios, Cartas,* etc., además de las *Poesías* originales y traducciones clásicas y sagradas.

Lo que hasta ahora andaba esparcido, cuando menos en seis volúmenes y no fáciles de conseguir, vgr., en la edición del P. Merino (Madrid, 1804-1816), podemos ya leerlo y releerlo a nuestro sabor en solo un tomo, grueso es verdad, pero manejable, nítido y elegante.

Vengan a beber en estas fuentes nuestros jóvenes y más, mucho más, nuestros hombres maduros, porque sólo pasada la primavera de la vida se llega a comprender y a gustar de veras—sin riesgo de mimetismos formalistas y pueriles—la riqueza perenne de los grandes clásicos. Pocos de los nuestros merecen ser tan leídos, estudiados y asimilados como el Maestro Fray Luis de León, porque son pocos los que se le pueden comparar en el vuelo aguileño del pensamiento y en la fuerza leonina y regia de la expresión, palpitación honda y cálida bajo malla de hierro y oro, ímpetu y contención, hondura, serenidad, inspiración más virgiliana que horaciana, y más que virgiliana, bíblica, con aquel maravilloso arte de fusionar lo clásico y lo cristiano. Puesto que el vértice de dos épocas literarias—la renacentista y la barroca—posee el dramatismo interno de la segunda con la pulcra sobriedad de la primera. ¡Cuán acertadamente dice el P. Félix García que "las dos obras que mejor definen y sintetizan los momentos más culminantes de la grandeza hispánica del seiscientos *(por quinientos)* son, a mi juicio, *El Escorial* y los *Nombres de Cristo*" (pág. 340). Y sigue un magnífico paralelo de esas dos construcciones imperiales y teológicas. Y es notable que desatine Ortega sin comprender el valor imperial del Real Monasterio, como Azorín al no entender el valor teológico de la obra cimera de nuestra literatura.

"Destinada a toda clase de lectores, no al limitado sector de eruditos, que reclama más aparato técnico", esta edición es, por lo demás, esmerada y completa. Se podrá discutir, particularmente en las poesías, la elección o eliminación de ciertas variantes y aun de composiciones íntegras, pero nos ofrece un texto limpio y bello, gracias más que a la crítica, al

instinto poético de ese finísimo degustador de bellezas literarias que es el P. Félix García, hermano de Fray Luis en San Agustín y en Apolo.

Las *Introducciones* que ha puesto a cada libro son, a cual más, bellísimas interpretaciones, hechas *con amore*, y al mismo tiempo con intuición, hondo sentido y perfecto conocimiento, más que de la letra, del espíritu y del alma de Fray Luis de León. Lo único que echamos de menos en la primera es una biografía, breve y precisa, del genial agustino, con sus actividades en la cátedra y dentro de la Orden.

Muy en su punto la Introducción a *La Perfecta Casada;* más extensa y plena la que precede a *Los Nombres de Cristo,* aunque le hubiéramos agradecido algún mayor detenimiento en la designación de las fuentes y en el cotejo con el Beato Orozco. Donde se ha superado a sí mismo —al menos estilísticamente—es en la Introducción a las *Poesías.* Jamás se han dicho ni escrito de Fray Luis el poeta cosas tan magníficas. Aquí sí que el P. Félix García ha logrado "tomar ante todo el aire a Fray Luis, beberle el aliento" y luego, en rapto de admiración y amor, darle un beso lírico y armonioso en la noble frente iluminada y pensadora. Siempre es lujoso y rubeniano—de Rubens aún más que de Rubén—el estilo *felicísimo* del P. Félix; pero aquí, poniéndose a la altura del argumento, también él "se serena y viste de hermosura y luz no usada", y se impregna de lirismo, de unción entrañable, de "música extremada". Las palabras se le convierten en perlas bien labradas, iridiscentes, melodiosas, vivas, perfumadas, que se van engarzando en el riquísimo collar de su decir fluente y caudaloso, de turgencias un poco asiáticas—del Asia jónica, se entiende—. Digno homenaje al Príncipe de nuestra literatura. Para nosotros, gustoso aperitivo del espléndido festín que nos depara con las *Obras completas castellanas* de Fray Luis de León. Obertura incitante y deliciosa de la estupenda ópera frayluisiana.

G. V.

Suma católica contra los sindiós.—Ensayo redactado por varios especialistas bajo la dirección del P. Ivon Kologrivof, S. I.—Traducción del francés por el P. C. H. Marín, S. I.—Editorial Litúrgica Española.—Barcelona, 1943.

El P. Kologrivof, de la Compañía de Jesús, ruso convertido de la ortodoxia oriental al Catolicismo, y autor de diversos escritos, como "La Metafísica del Bolchevismo", pensó en los daños espirituales que podía causar en todo el mundo el *Manual antirreligioso de los sindiós,* y con el fin de contrarrestarlos en lo posible, ideó un Manual contra los sindiós, al que dió el título un poco pretencioso de *Suma Católica,* si bien en el subtítulo añadió: Ensayo. Es el libro que presentamos al lector. Aunque escrito en colaboración por 17 especialistas, casi todos franceses, puede y debe leerse por cualquiera persona medianamente culta que desee conocer a fondo los problemas científicos, filosóficos e históricos relacionados con la Religión y el Cristianismo. Los temas desarrollados son: *La existencia de Dios y el ateísmo proletario,* por Blas Romeyer.—*El mundo, su origen y su estructura ante la Cienfia y la Fe,* por Antonio Romañá.—*¿De dónde viene la vida?,* por Félix Ruschkamp.—*El transformismo ante la Ciencia y la Fe,* por Luis Boule.—*¿Hay un alma?* (ensayo de análisis de psicología contemporánea), por José Ternus.—*El origen de la religión,* por Enrique de Lubac.—*El problema de Cristo,* por Enrique Fehner.—*El Cristianismo,* por José Bonsirven, Pedro Defrennes, José Huby, Leopoldo

Malevez, Bernardino Llorca y José Dubr. -*La religión y la crisis actual del capitalismo*, por Andrés Arnou. -*El materialismo dialéctico* (filosofía del proletariado), por Pedro de Bruin.--*El movimiento de los sindiós y su acción en el mundo* (1917-1937), por Jaime de Bivort de la Saudee.

En el original francés sólo firma un autor español, el P. Antonio Romañá, S. I., autor del Cap. II, donde pone de relieve sus profundos conocimientos astronómicos. En la traducción española figuran, además, el P. Llorca con un breve capítulo sobre los Orígenes del Cristianismo en España. Tanto el director como el traductor han tenido interés en que la edición española salga en varios puntos notablemente mejorada.

E. D.

Epistolario de Gema Galgani, la gran santa del siglo XX. Edición definitiva, preparada por la Postulación de los PP. Pasionistas.—Prólogo del Cardenal Pellegrinetti.—Traducción del italiano por el P. Bernardo de María Virgen, C. P.—Editorial Litúrgica Española.—Barcelona, 1944.

Los devotos—y son muchísimos—de Santa Gema Galgani leerán este libro con avidez. "Son éstas las verdaderas, las íntegras, y hasta hoy desconocidas del público español, cartas de Santa Gema. Las que hasta ahora se adornaban con este título no se pueden decir ya verdaderas". El P. Germán de San Estanislao, director espiritual de Santa Gema y su primer biógrafo, dió a luz en 1909 algunas Cartas de la virgen de Luca, que hubieron de ser reeditadas no pocas veces por la favorable aceptación que el público les dispensó. Motivos de prudencia lo impulsaron a omitir muchas cosas, en especial las que se relacionaban con él o con otras personas vivas. Hoy no existen aquellos inconvenientes; además, la Iglesia ha pronunciado su juicio sobre la santidad de Gema Galgani. Ha llegado, pues, el momento de poderse hacer la edición completa del Epistolario. Y aquí lo tiene el lector, en su versión castellana, con todo el aroma de inocencia, con todo el candor infantil y con toda la ingenuidad encantadora de las palabras originales. Documento importantísimo y fundamental para conocer la psicología de Gema, para informarse de su vida extraordinariamente prodigiosa, y para admirar sus auténticas virtudes.

V. A.

Juan Ruysbroeck. — *Adorno de las bodas espirituales.* — Traducción de P. Blas López.—Revisión y notas del reverendo Dr. Esteban Miquela, ilustrada con 14 reproducciones de arte gótico.—Montaner y Simón. Barcelona, 1943.

Saludemos con gozo esta preciosa edición castellana de una de las joyas de la Ascética y de la Mística universales. No es de lectura fácil y agradable para todos. A los que están acostumbrados a saborear las obras de Santa Teresa y de nuestros ascetas les parecerá este libro, sobre todo en su primera parte, demasiado abstracto y seco. La misma brevedad de los capítulos causa impresión de poquedad y de falta de desarrollo de las ideas. Pero a medida que nos vamos adentrando en la segunda parte, y dejando los caminos trillados de la Ascética, empezamos a percibir la luz y fragancia reveladoras de la llegada del Esposo,

nos complacemos infinitamente en ese lenguaje conciso, nuevo, fuerte y sabroso del místico flamenco. Escribió Ruysbroeck este *Adorno de las bodas espirituales* siendo todavía Canónigo de Bruselas, antes de que en 1343 se retirase a la soledad de Groenendael. Lo escribió en el dialecto de su Flandes natal. Surio lo tradujo al latín en el siglo XVI, y del latín lo trasladó al castellano Fray Blas López en 1698. Esta es la versión que hoy nos ofrece, pulquérrimamente presentada, D. Esteban Miquela. Es la obra maestra de Ruysbroeck, "el Admirable", "el Doctor extático", "el Doctor divino", "el nuevo Dionisio Areopagita", a quien el hondo místico alemán Taulero consultó y pidió consejo, visitándole en el apartamiento del Valle Verde, y en quien Gerardo Groote, el Padre de la devoción moderna, buscó dirección espiritual. Ruysbroeck dejó larga estela de admiradores y discípulos, que veneraban en él no menos la santidad de vida que la riqueza y profundidad de la doctrina. Cuando Ruysbroeck se sentía inspirado, internábase en las espesuras del bosque, donde se abismaba en alta contemplación, y escribía sin orden cuanto le venía a la mente, que luego entregaba a sus discípulos. Suele apoyar casi siempre sus especulaciones en un texto bíblico. Así, el argumento del *Adorno de las bodas espirituales* lo saca del texto de S. Mateo (25, 6), en la parábola de las Vírgenes: "Mirad, que viene el Esposo, salidle al encuentro". "En las cuales palabras—escribe Ruysbroeck—el mismo piadosísimo Maestro y amador nuestro nos enseña cuatro cosas. Primeramente intima el precepto cuando dice: *Mirad*. Los que perseveran, pues, ciegos y desprecian este precepto de Su Majestad, todos estos se condenan; lo segundo que nos manifiesta es qué debamos mirar, esto es, la venida del Esposo, donde dice: *El Esposo viene*. Lo tercero nos instruye y manda lo que hemos de obrar, cuando dice: *Salid*. Lo cuarto, diciendo: *Al encuentro*, nos demuestra el fruto y la vitalidad de todas nuestras acciones y de toda nuestra vida, la cual no debe ser más que una salida amorosa con que salgamos al encuentro a este nuestro Esposo". Estas consideraciones las aplica sucesivamente a los tres estados de vida sobrenatural, que él llama: *Vida activa*, "la cual es necesaria a todos los que se quieren salvar" (primera parte); *Vida interior*, elevada y efectiva, "a la cual no llegan todos, pero muchos la consiguen con el cuidado de las virtudes y con la gracia de Dios" (segunda parte); y *Vida contemplativa*, "sobreesencial, a la cual pocos pueden llegar ni percibir con el gusto por su dignidad y excelencia" (tercera parte). Gerson censuró algunas expresiones que se refieren a la deificación del alma contemplativa, pero Schoonhoven, discípulo del gran místico, supo defender la perfecta ortodoxia de su maestro.

R. V.

J. Bujanda, S. I.—*Manual de piedad.*—Escelicer. Cádiz, 1943.

El P. Bujanda, ya conocido por obras de Teología y de Espiritualidad, ha querido en este libro popularizar las enseñanzas cristianas, ofreciéndonos un *Manual de piedad*, que es como un devocionario en el que se enseña una devoción sólida, doctrinal, consciente, teológica y litúrgica, digna de un cristiano que vive su religión. Recomendamos a todos este librito, que hemos apellidado Devocionario, pero que es una reacción vigorosa y decidida contra los Devocionarios en uso hasta nuestros días.

La reacción más frecuente contra esos Devocionarios llenos de "devociones", insustanciales, sensibleros, formalistas, suele ser la de los

Misales. Nunca alabaremos bastante esa tendencia liturgista, pero juntamente puede darse hacia el mismo fin otra tendencia más doctrinal, o si se quiere, más docente y especulativa, más propia de teólogos—de teólogos populares—, sumamente práctica, sumamente sencilla, sumamente clara y transparente, aun exponiendo los misterios más altos del dogma y de la vida cristiana. Y es la que emprende en este *Manual de piedad* el P. Bujanda. Tendencia que, lejos de apartarse de la liturgia, le da amigablemente la mano, y así se verá que la tercera parte de este libro (páginas 384-470) tiene carácter puramente litúrgico, como que es una especie de Ritual que comprende las "oraciones y ceremonias de la Iglesia en la administración de los Sacramentos". Este libro, que puede leerse con provecho en la iglesia y en casa, contribuirá a restaurar la sólida y jugosa formación cristiana de nuestro pueblo.

R. V.

A. Hillaire.—*Los fundamentos de la fe católica ante la razón y la ciencia.*—Versión de la 16.ª edición francesa, por Mons. Agustín Piaggio. 9.ª edición, Luis Gili. Barcelona, 1944.

Las repetidas ediciones de esta obra son el mejor argumento de su positivo valor y de su utilidad pedagógica. Pasma realmente la mucha doctrina que ha logrado condensar su autor en 636 apretadas páginas, y no menos la claridad, precisión y método con que dispone y ordena tan copiosos materiales. Es algo más que una Teología fundamental, porque a los tratados de la Religión y de la Iglesia añade un Compendio de la Doctrina cristiana, donde se incluye buena parte del dogma y de la moral. La abundancia de anécdotas y noticias históricas, en tipo menor, hace más amena e instructiva su lectura. Si a veces no precisa bastante las fuentes, es sin duda en fuerza de la concisión y por tratarse de una obra de carácter escolar. La traducción está hecha en perfecto castellano.

C. G.

Eugenio Escribano, Misionero de S. Vic. de Paúl.—*Meditaciones sacerdotales.*—Tercera edición. Madrid, 1943.

Se trata de un libro para solos sacerdotes. Libro que tiene la gran ventaja—rarísima en nuestros días y desde hace ya mucho tiempo—de estar perfectamente escrito en un castellano rico, expresivo, bien cortado, de sabor castizo y moderno, de elocuencia concisa y breve, bien distinto de ese aluvión que padecemos de libros piadosos anodinos, vulgares, de estilo pobremente internacional, aunque no siempre sean traducciones del extranjero. Las *Meditaciones* del P. Escribano se leen con agrado. Impresionan por lo que dicen y por la manera de decirlo. Son muy prácticas y están impregnadas de unción, mejor diríamos, de fervor entrañable, porque a la verdadera unción le perjudica el excesivo manejo del látigo. Al insistir porfiadamente en ciertos temas, creemos que es duro en demasía. No le discutiremos al experimentadísimo P. Escribano la verdad de sus afirmaciones o suposiciones; sólo tememos que si leen estas páginas los que no son sacerdotes, se formarán una idea de ellos harto pesimista.

En cuatro partes va dividido el libro: *I. El Sacerdote y las verdades*

eternas.—II. Ministerios eclesiásticos.—III. Virtudes y vicios.—IV. Algunos medios de perseverancia. Nos gustaría que, sin dejar de insistir en lo moral, se diera más importancia a lo dogmático-litúrgico, añadiendo algo más—para que la obra fuera completa—sobre la dignidad y el oficio sacerdotal, sobre Cristo y el sacerdote; y que, abreviando el número de Meditaciones sobre verdades eternas, se diese cabida a algunas Meditaciones fundamentales sobre el Evangelio. Bien es verdad que en el *Prólogo* se justifica el autor con estas palabras muy justas: "El número de Meditaciones que publico no es muy subido—ni siquiera una para cada día del año—; pero hícelo adrede, por dejarte margen de días para que emplees, en tu diaria oración mental, otro libro más sustancioso y divino: el Nuevo Testamento, que es el mejor manual de meditaciones sacerdotales". Tiene mucha razón el P. Escribano, pero ¿no estaría bien dar alguna muestra o introducción que enseñase prácticamente a manejar el Evangelio—y el Misal—en las meditaciones privadas? Hacemos estas ligeras observaciones porque un libro tan hermoso y recomendable como éste, que ha obtenido ya tres ediciones, desearíamos que en la siguiente alcanzase su perfección y complemento.

R. V.

L. BRONCHAIN, C. SS. R.—*Meditaciones para todos los días del año, según la doctrina y el espíritu de San Alfonso M. de Ligorio.*—Traducidas de la 14.ª edición francesa. por María de Muguiro y Pierrard. Editorial "El Perpetuo Socorro". Madrid, 1945.

Es innegable la fecundidad que están demostrando los RR. PP. Redentoristas en todo lo que se refiere a la propaganda religiosa y en particular al fomento de la vida cristiana fervorosa, con libros de jugosa piedad y de escogida doctrina, como los de San Alfonso M. de Ligorio, los del P. Schrijvers y este que presentamos del P. Bronchain. Todas las personas que quieran instruirse en el modo de hacer oración y meditación hallarán en estas páginas alimento sólido. Estas *Meditaciones para todos los días del año* ofrecen materia suficiente para meditar y orar durante media hora al día. El argumento, siguiendo el ciclo litúrgico, está tratado con mucho unción y de una manera práctica, fervorosa y sencilla. "Todas las fiestas de la liturgia romana, muchas Domínicas ordinarias, de setenta a ochenta santos, los más significados de la Iglesia, tienen sus Meditaciones correspondientes. Asimismo los Primeros Viernes de mes, los días 25 de cada mes; igualmente varias Octavas solemnes y los tiempos de Adviento y Cuaresma." En total, 546 Meditaciones en un solo tomo de papel biblia, muy bien presentado.

E. D.

G. NOSENGO.—*Siete lecciones de activismo catequístico.*—Trad. del italiano, por el Dr. Quirico Estop, Pbro. 56 págs. Luis Gili. Barcelona, 1943.

Estas siete lecciones de activismo catequístico son: *I. El verdadero aprender.—II. Activismo intuitivo.—III. Activismo dialogístico.—IV. Activismo manual.—V. Activismo social.—VI. Activismo disciplinar.—VII. Activismo vital.* Todos los catequistas y profesores de Religión sacarán mucho provecho de su lectura. Basándose el autor en aquella ley fundamental que dice que para lograr pleno resultado en la instrucción y

educación del hombre, es necesaria e indispensable la colaboración del mismo hombre, ha formulado estas normas aplicadas a la pedagogía religiosa. Convencido de que todos los métodos pedagógicos tienen algo de activismo, ha procurado entresacar lo que tienen de verdadero para fundirlo en la unidad de un plan sistemático y breve, aspirando a lograr la total colaboración del niño en la obra de su educación e instrucción, dentro de una atmósfera de cordiales relaciones entre él y sus maestros.

R. A.

Synodus Caesaraugustanus ab Excmo. ac Rvdmo. D. Dr. D. Rigoberto Domenech Valls Archiepiscopo huius archidioecesis celebrata diebus a 25 *februarii ad* 4 *martii a. D.* 1943.—25 × 17, LVII-650 págs. Zaragoza, 1943.

Tres partes bien definidas se distinguen en este volumen:

La primera (I-LVII) contiene el decreto de publicación, las actas presinodales, designación de comisiones, el edicto de convocación, las actas sinodales (sesiones 1-7, 25 de febrero al 4 de marzo), en que se cierra con la segunda parte de la sesión solemne, precedida de una cálida alocución del Excmo. Sr. Arzobispo, quien después de ella se trasladó en procesión con todo el clero, autoridades civiles, militares, académicas y un inmenso gentío de fieles, desde el templo metropolitano del Pilar, para consagrar la Archidiócesis al Inmaculado Corazón de María. Termina con una reseña notarial de todo lo ejecutado en el Sínodo y la lista de los que asistieron a él.

La segunda parte (1-606) comprende las instituciones sinodales y se divide en tres libros: *de personis, de rebus, de praecipuis institutionibus et iuribus Ecclesiae*. Los libros se subdividen a su vez en partes, secciones, títulos, capítulos, párrafos y constituciones (305) y éstas en números (1.114).

La tercera (606-650) es un apéndice con tres instrucciones de la Sagrada Congregación de Sacramentos, y otra de la Sagrada Penitenciaría, sobre el Matrimonio, y varias respuestas de la Comisión pro interpretatione authentica C. I. C. acerca de materias relacionadas con aquél.

Era una obra muy deseada y necesaria en la Archidiócesis, pues no se había celebrado en ella sínodo desde 1697. Por eso es muy de encomiar el ardoroso celo y tesón con que el Excmo. Sr. Dr. D. Rigoberto Domenech se ha sobrepuesto a todas las dificultades y ha logrado que hoy sea una realidad muy consoladora para sí, para sus diocesanos, para la Iglesia en general, y en especial para la española, y que le da un derecho indiscutible a ocupar un puesto preeminente entre los muchos sabios y santos sucesores de S. Valerio y S. Braulio.

La tercera parte no ofrece otra particularidad que la de suministrar cómodamente aquellos documentos de la S. S., cuyo manejo ha de ser harto frecuente para los encargados de la cura de almas.

La primera, con ser muy interesante, nos vemos sin embargo en la necesidad de pasarla por alto, en gracia de la brevedad, para detenernos algún tanto en la segunda, donde se halla comentada la principal labor y método del Sínodo, por enderezarse ésta a ella casi por completo y por comprender la disciplina vigente de la Diócesis cesaraugustana, en cuya compilación y ordenación, según nos consta por fuente muy fidedigna, tuvo parte muy principal el señor Arzobispo.

La distribución general de la materia ya queda indicada arriba: abarca todo el Derecho relativo a las personas, cosas e instituciones diocesanas, determinando y complementando y a la vez interpretando el derecho común correspondiente, constituyendo así un comentario precioso del Código de Derecho Canónico. Basta leer el índice, que aquí es imposible transcribir, para convencerse de ello. Dentro del marco ordenado, armónico y sistemático incluye generalmente los cánones que regulan el asunto de que trata, los aplica y a ellos añade lo que no determinan explícitamente, y con las Constituciones propias va llenando el vacío que ellos no han podido menos de dejar. Las fuentes y citas marginales son sobremanera abundantes, oportunas y preciosísimas. La adaptación a las necesidades y circunstancias actuales es admirable. El clero en todas sus jerarquías y los fieles de todas las condiciones, estados y clases sociales tienen aquí su regla segura de conducta e infaliblemente habrán de brotar frutos hasta de virtudes sublimes y de santidad heroica de su observancia.

Debería ser el principal manual de meditación para los sacerdotes, su libro ordinario de lectura, su fuente inagotable de predicación, su prontuario de consulta, de Moral, de Liturgia y Pastoral.

Alguno tal vez eche de menos en las Constituciones la forma de redacción que parece más propia, más breve y sencilla, menos expositiva y más preceptiva; quizá otros noten también alguna propensión a cierta rigidez, severidad y minuciosidad, que es de suponer convendrá, dado el conocimiento y experiencia de los redactores y el Prelado que las autoriza, y supuesta la libre discusión en las sesiones preparatorias; y por fin, aunque el índice es muy detallado y fácilmente se encuentran las materias, lo facilitaría aún más otro índice alfabético después de él.

Pero prescindiendo de estas apreciaciones subjetivas, puede afirmarse con todo derecho que la Archidiócesis de Zaragoza está de enhorabuena y le cabe enorgullecerse con esta obra, digna, como las que más, de figurar en todas las bibliotecas parroquiales y Centros eclesiásticos.

LORENZO R. SOTILLO, S. J.

SANTOS ANGEL, S. I.—*Jesuítas en el Polo Norte. La Misión de Alaska.*—Madrid, 1943. Editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. 546 págs., 26 × 17 centímetros; precio, 60 pesetas.

No conozco en la literatura española, y creo que no existe en español, una obra sobre Alaska y sus Misiones tan básica, orgánica y completa como la del P. Santos. Con paciencia invicta y acierto indiscutible, ha sabido recoger cuanto en las diversas literaturas se ha ido escribiendo sobre este tema, sin olvidar su discreta aportación inédita, revolviendo el Archivo de Simancas y el Museo Naval para el capítulo segundo de su obra. Todo este material esporádico y de índole tan diversa ha cobrado cuerpo y espíritu de vida, una y orgánica, al soplo del empeño y amor misionero del autor.

En un lenguaje castizo, al correr de las páginas un tanto familiar y llano, como tomado de las relaciones familiares de los misioneros, empieza por presentarnos *el marco geográfico*, con sus empinados montes, como el McKinley, que se eleva hasta 6.189 metros; sus gigantescos glaciares e icebergs, sus inmensos icefields e innúmeros fiords; sus tumul-

tuantes ríos, como el Yukon; los insondables misterios y silencios abismales de la tundra... Más interesante es *el cuadro histórico* de los descubrimientos y colonizaciones, en que pugnan por la conquista de los eternos hielos en los siglos XVIII y XIX, Rusia desde Siberia, España desde California, Francia desde el Canadá e Inglaterra desde los Estados Unidos, hasta que por fin triunfa el oro de los Estados Unidos comprando el territorio. En el capítulo III se estudia el *clima alaskeño*, con sus descensos termométricos de 50 y 60 grados bajo cero, la furia de los "blizzars", el encanto y hechizo de las auroras boreales y de las noches de sol, la abrumadora lentitud de las eternas noches invernales, la escasa aunque apreciada fauna y flora. El capítulo IV, dedicado a la *Etnografía*, describe a los hijos del círculo polar y sus aledaños. No olvida las diversas razas de indios; pero sus predilecciones van por los típicos esquimales, con sus lenguas, habitaciones y costumbres. El capítulo V versa sobre la *Religión alaskeña*, donde predomina el chamanismo, que se mueve en un mundo demoníaco bajo el imperio de los hechiceros. Como consecuencias, se deriva una gran depravación de costumbres, sobre todo entre las razas indias, con la degradación de la mujer, el infanticidio y descuido de enfermos y ancianos, el robo, la mentira y el asesinato...

Por esta portada entramos en una como segunda parte de *evangelizaciones extrañas*. Comienza la evangelización rusa, que se desarrolla en el capítulo VI, y continúa la evangelización protestante, que se desenvuelve en el capítulo VII. Estos dos capítulos son tal vez los más flojos. Ciertos prenotandos o preliminares sobre esas Iglesias separadas, que interrumpen la marcha serena del estudio, además de ser rudimentarios, se podían dar por supuestos sin ningún menoscabo de la lectura.

El capítulo VIII aborda el punto central de la obra, la *Misión católica*. En primer término aparece la egregia figura de Mons. Seghers, fundador de la Misión de Alaska, que halla su trágica muerte asesinado en las proximidades de Nulato, mientras gira inspección a su futuro campo de operaciones, en compañía de los jesuítas Pascual Tosi y Luis Robaut, quienes heredan la empresa y el espíritu de Mons. Seghers. Ni falta su alusión de pasada a los Oblatos de Mackenzie, que algo antes habían visitado brevemente las regiones de Alaska.

Con esto entra de lleno en la Misión jesuítica: la función de los principales centros y su desarrollo, que se estudian en los dos capítulos siguientes.

En los capítulos XI y XII se hace revivir y se pone en escena la vida y el apostolado del misionero, a base de algunas escogidas relaciones de jiras invernales y estivas altamente curiosas y llenas de peripecias y heroísmo.

El capítulo XIII está consagrado al relato de varios héroes de los hielos polares, como el P. Tornielle, el P. Ruppert, el P. Treca, el P. Robaut, y quedan reseñadas algunas de las grandes penalidades alaskeñas, como el hambre, la espantosa sed, la oftalmía, la abrumadora soledad de las tundras, las plagas de los mosquitos, a que están sometidos estos héroes de todos los días.

Los capítulos XIV y XV son un ligero recorrido por los actuales centros y distritos de la Misión católica de Alaska.

En el capítulo XVI, o conclusión, se lamenta de la escasez de misioneros, y se pone de relieve los servicios que a la Misión prestan los HH. coadjutores y las religiosas. Como flor alpina, que irrumpe en los

eternos hielos, alegra el paisaje un tanto adusto la Congregación indígena femenina de Nuestra Señora de la Nieve.

Avaloran notablemente la obra del P. Santos dos apéndices. El primero nos brinda todos los *status* de la Misión desde sus comienzos hasta el presente; el segundo nos ofrece las listas de los Superiores, de los misioneros todos, de los muertos...

La vista halla su recreo en las 135 bellísimas "fotos" alaskeñas, y el erudito satisface su curiosidad con 16 interesantes mapas, que esmaltan la obra. Termina el tomo con un índice copioso de nombres.

En sus 546 páginas ha plasmado el P. Santos el heroísmo sobrehumano de esos abnegados apóstoles de la Iglesia católica, que, sin el atractivo de las conversiones en masa, se mantienen firmes en su puesto como caballeros de la gloria de Dios y celadores de la honra de la Iglesia, que no consiente abandonar esas pobres almas esquimales.

El carácter serio y científico de la obra hacia su segunda mitad toma dejos de *cartas edificantes y curiosas*, que no sabré decir si pierde o gana mérito, si sube o baja en interés y atractivo de lectura.

En todo caso, Alaska y su Misión cuentan con una obra de conjunto que ya quisieran tener otras Misiones más conocidas y más fáciles de historiar.

FRANCISCO J. MONTALBÁN, S. I.

L. CRISTIANI.—*Jesucristo Hijo de Dios, Salvador.*—Traducido de la cuarta edición francesa, por J. Goenaga, S. J. Edit. "El Mensajero del C. de Jesús". 731 págs. Bilbao, 1944. 65 pesetas.

En 1933, año jubilar conmemorativo del XIX centenario de la Redención, quiso contribuir el canónigo L. Cristiani al aumento de la devoción popular al Salvador, publicando para ello una nueva *Vida de Jesucristo*, que pudiera llegar hasta las parroquias y hogares más humildes. Era aquel libro el fruto de treinta años de asidua meditación sobre las obras y palabras del Señor, a base de los Evangelios. Meditaciones de sabio e historiador, que busca la verdad histórica y precisa y el hecho real enjundioso, sin contentarse con aprehensiones subjetivas inconsistentes; meditaciones, además, de sacerdote, que siente a Jesucristo y no admite reservas ni discusiones pretenciosas sobre realidades que se imponen a los hombres de buena voluntad.

Por eso mismo pudo ocupar el *Jesucristo Hijo de Dios, Salvador*, del decano de la Facultad de Letras de Lyon, su puesto propio en la rica producción cristológica que tan alto habla de la ciencia sagrada francesa, no superada en ninguna otra nación, al menos en este sector.

Se diferencia de las vidas de tipo científico, en que administra muy parcamente los datos de erudición y esquiva la discusión de los hechos, o la zanja rápidamente, dando las soluciones corrientes con equilibrio, ponderación y buen sentido; coincide con ellas en tener en cuenta los progresos de la investigación exegética e histórica. No hace profesión de erudito ni de científico, pero lo es; deja a otros la refutación y defensa, pero les toma los resultados a que han llegado, historiando la vida del Señor con convicción de discípulo fiel y fervor de prosélito que no otorga beligerancia a dificultades que radican en la protervia del corazón más que en reparos del entendimiento.

Coincide con las vidas populares de Jesucristo, en que de ordinario se presentan los hechos sin discusión, como de convencido a convencido,

con un fin ascético-apostólico inmediato; pero se distingue de ellos por su cultura bien fundada, puesta al día, y por cierta sobriedad que le preserva de aquel aire de pietismo superficial que resta a algunas de esas vidas el encanto que les podía dar su mismo argumento, tratado con mayor elevación.

Si quisiéramos encontrar entre las Vidas de Jesucristo ya existentes una del mismo tipo que la de Cristiani, habríamos de acudir a la de Fouard, cuyas buenas cualidades se reproducen aquí remozadas. Como historiador conoce Cristiani las fuentes más modernas y toma en cuenta las últimas aportaciones de los exégetas e investigadores en torno a Jesucristo; como sacerdote las ha estudiado sobriamente, con unción religiosa, viviendo intensamente su fe, dejando rezumar en muchas páginas el espíritu providencialista que le anima y atribuye atinadamente a ciertos pasajes y personas que pone en escena.

Por todo ello, y por la nitidez de líneas, por la piedad, precisión y solidez con que ha sabido escribir para el gran público de cierta cultura, estamos seguros de que esta obra ha de intensificar en muchas almas el caudal de vida verdadera, que consiste en el conocimiento de Dios y de su enviado Jesucristo.

Puestos a señalar algún reparo, lo encontraríamos principalmente en el exceso de una virtud. En su afán de claridad, sencillez, sobriedad y tersura, Cristiani ha multiplicado los epígrafes y fragmentado excesivamente la narración, cortándose las posibilidades de una exposición más profunda y caudalosa, y sacrificando a la historia, de ordinario demasiado escueta, la unción religiosa que le anima interiormente y que aflora sugerente de vez en cuando, v. gr., en la escena de las tentaciones del Señor y de su coloquio con Nicodemus.

Para el traductor y los editores no tenemos sino plácemes. Un profesor de la Universidad Gregoriana aceptó, con su servicialidad y bondad bien probadas, el requerimiento que le hizo un buen amigo de Cristiani, y en ratos que para otros serían perdidos, ha preparado esta traducción, que tiene el debido sabor castellano y, como todo aquello en que pone la mano el P. Goenaga, es atildada y nítida. La presentación tipográfica y la encuadernación son tan excelentes que, si no fuera por algunas erratas y la calidad del papel, no desmerecerían de las mejores realizaciones de Herder o Schöningh.

"El hombre ha puesto su confianza en el progreso, en la técnica, en la ciencia, y ha vuelto la espalda a Cristo", escribía Cristiani al final de su libro; "los resultados están patentes..., ya es tiempo de reconocer que vamos por mal camino; ya es hora de... dar con el Camino, la Verdad y la Vida". *El libro del hogar cristiano*, que anunciamos hoy, los señala y propone a las familias, y ha de contribuir a obtener que se vuelvan las miradas y los corazones a Jesucristo.

M. Z.

FABRE-GOY.—*Catecismo de la vida religiosa.*—Edit. "El Perpetuo Socorro". 229 págs. Madrid. 5 pesetas.

El R. P. Andrés Goy, C. SS. R., ha querido poner al alcance de las religiosas de habla castellana este librito, compuesto en francés por el Abate Fabre. Como en el *Catecismo de la profesión religiosa*, de los HH. Corazonistas, y en el *Catecismo del estado religioso*, del P. Fanfani, O. P., se emplea el método de preguntas y respuestas, que hace ya casi un siglo

había consagrado el P. Cotel en su *Catéchisme des voeux* para este género de obritas.

La de Fabre tiene como matiz propio una tendencia bastante más pronunciada que las otras a presentar y desenvolver, junto a las disposiciones disciplinares de la Iglesia sobre el estado religioso, los valores que en ella se encierran para la perfección. Ello hace que la exposición canónicomoral sea, a nuestro juicio, excesivamente sobria y que no baste para satisfacer las ansias legítimas de formación que en este terreno pueden tener los religiosos. El aspecto ascético-pastoral es el de más mérito.

Además de la materia que comentan los otros tratadistas similares, Fabre trae al final de la primera parte un largo capítulo sobre los ejercicios de piedad en la vida religiosa, y añade una segunda parte sobre el gobierno de los Institutos de religiosas de votos simples. Al fin hay un apéndice con siete meditaciones o exámenes prácticos sobre los votos y virtudes principales del religioso.

M. Z.

Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú.—Crónica anónima de 1600, que trata del establecimiento y Misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional. Edición preparada por F. Mateos, S. I. Tomo I. *Historia general y del Colegio de Lima,* 485 págs.—Tomo II. *Relaciones de Colegios y Misiones,* 532 págs. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid, 1944. (26 × 18 cm.)

La edición de esta *Historia o Crónica anónima* ha sido un acierto del P. Mateos, que la ha preparado, y del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, que la ha patrocinado. Escrita, como tantas otras, al conjuro de una orden del P. Aquaviva, quien para 1600 mandó se esbozaran en toda la Compañía historias parciales que brindaran el material para escribir una historia general de la Orden, que, en efecto, fueron publicando Orlandini, Sacchini y Juvencio, esta Crónica anónima peruana describe el establecimiento y primer desarrollo de la Compañía de Jesús en el primitivo Virreinato del Perú, que comprendía desde Panamá y Tierra Firme hasta el estrecho de Magallanes.

En un corto período de treinta y tres años, desde 1567 hasta 1600, la Compañía, en activísimo y fecundo apostolado, asienta sus principales Casas y Misiones en toda la región central de Sudamérica y está madura para seccionarse en varias provincias jesuíticas, pronto tan florecientes como su madre. Efectivamente, a raíz de los últimos sucesos relatados en esta historia, la antigua provincia peruana se divide en las siguientes: en el centro queda la provincia madre del Perú; en el norte, la de Nuevo Reino de Granada y Quito, que después se dividió en dos; en el sur, la del Paraguay, que después formó otras dos con el Paraguay y Tucumán, Río de la Plata y Chile.

En el tomo I, que va relatando en otras tantas partes la historia de los seis provincialatos que en ese lapso de tiempo hubo en el Perú, se expone la vida general de la Provincia: comienza por las nuevas expediciones de misioneros, indica algunas insignes vocaciones locales, describe la fundación de Casas y Misiones, la celebración de Congregaciones provinciales, los ministerios apostólicos, con un apartado para reseñar los datos biográficos de varios jesuítas ilustres. Y como, naturalmente, el centro de la Provincia es el Colegio de Lima, dicho se está que en este primer tomo

queda detallada la historia de este Colegio. Parece que el autor de este tomo es el P. José Tiruel.

El segundo tomo reúne, retocadas por una mano común, que probablemente es el P. Provincial Cabredo, las relaciones particulares de los Colegios y Misiones: los Colegios del Cuzco, Potosí, Arequipa, La Paz, Quito, Chuquisaca, Santiago de Chile, las Residencias de Panamá y Juli y las Misiones de Tucumán y Paraguay y Santa Cruz de la Sierra. En todas estas relaciones se diseña una pauta más o menos acusada, que es la respuesta al interrogatorio o cuestionario de Aquaviva: la fundación y los fundadores de las diversas Casas, la construcción de las iglesias y edificios, los ministerios principales con los españoles e indígenas, los varones ilustres, fuera de otras particularidades propias de cada región, Casa o Misión, como la asistencia prestada por los Padres en las pestes y demás calamidades que azotaban la región.

La Crónica anónima no es una historia genética de tipo moderno, ni campea por las grandes visiones de conjunto o rasgos ambientales profanos. Rige su pluma un espíritu netamente *apostólico, de edificación*, donde, si tal vez quedan velados los lunares e imperfecciones propios de toda obra humana, con todo, la más escrupulosa exactitud brilla en el relato de la labor positiva evangélica: es incompleta por omisión, no por comisión intencionada.

El estilo es de una diafanidad trasparente, corre con fluidez clásica, tiende a la difusión y se caracteriza por su tendencia piadosa, como corresponde a una crónica de tipo religioso; es vivo y detallista, como puede apreciarse en la descripción de la reventazón del volcán de Omate (tomo segundo, págs. 214-249). El lenguaje es castizo, con expresiones americanas y otras de antigua abolengo castellano aclimatadas y conservadas en América. Merece notarse la diversidad de transcripciones debidas a los varios amanuenses que copiaban al dictado el manuscrito, dejando cada uno su impronta cultural; pues, mientras al principio la transcripción es correctísima y la lectura fácil, hay partes cuya ortografía deficientísima dificulta la lectura. Por estas razones, esta Crónica ofrece subido interés, no sólo al historiador, sino también al filólogo.

Precede al texto de la Crónica una Introducción del P. Mateos, que llena 116 páginas. En ella, después de darnos una idea somera del manuscrito que trata de editar, esboza en ligera exposición el contenido de la Crónica, llenando alguna laguna o iniciando alguna corrección; después pasa revista a las otras historias similares del Perú, que se fueron escribiendo hasta entrado el siglo XVIII, sin omitir la primera obra jesuítica escrita en el Perú, que es el célebre libro del P. Acosta *De Procuranda Indorum Salute*. Por fin, hace un estudio crítico sobre la Crónica que nos ocupa: comienza describiendo el manuscrito, los nombres con que se le conoce, su origen; después investiga quién puede ser el autor o los autores, fuentes que intervienen en su composición, tiempo en que se escribió, y termina dando un juicio crítico sobre dicha Historia y su influencia en las Historias posteriores. El P. Mateos se ha mostrado un tanto parco en el aparato crítico y notas aclaratorias del texto editado. Vaya por lo completo de su Introducción tan bien trabajada.

La impresión de la obra es esmeradísima y el papel, excelente. La vista descansa en su lectura. ¡Lástima que las páginas no vayan encabezadas con sus *correspondientes cabeceras!* Este pormenor y detalle ahorra al estudioso mucho trabajo, que compensa con creces la mayor dificultad de la impresión.

FRANCISCO J. MONTALBÁN, S. I.

LIBROS RECIBIDOS

EDICIONES FAX. PLAZA DE SANTO DOMINGO, 13. MADRID

PINARD DE LA BOULLAYE, H.: *El estudio comparado de las religiones.* Volumen II, *Sus métodos.* Versión de Florentín G. de Andoin y Teodoro Martínez. 522 páginas.

DE VRIES, J.: *Ser y pensar.* Versión de José A. Menchaca.

EDITORIAL CATOLICA. ALFONSO XI, 4. MADRID (B. A. C.)

FRAY LUIS DE LEÓN: *Obras completas castellanas.* Edición revisada y anotada por el R. P. Félix García (Biblioteca de Autores Cristianos).

SAN BUENAVENTURA: *Obras.* Edición bilingüe. T. I.: *Breviloquio, Itinerario de la mente a Dios; Reducción de las ciencias a la teología; Cristo, maestro único de todos; Excelencia del magisterio de Cristo.* Edición dirigida, anotada y con introducción por los PP. León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí, O. F. M. Madrid, 1945, XXXIX-756 páginas.

RIBADENEIRA, P. DE: *Historias de la Contrarreforma. Vida de los Padres Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja. Historia del Cisma de Inglaterra. Exhortación a los Capitanes y soldados de la Invencible.* Introducción y notas por Eusebio Rey, S. I., Madrid, 1945. (Biblioteca de Autores Cristianos). CXXVI-1356 páginas.

CORRIGENDA

En el artículo del R. P. Romualdo Galdos, "*Melquisedec en la Patrística*", publicado en nuestro número anterior, pp. 221-246, se deslizaron numerosas erratas, de las cuales las más importantes corregimos a continuación:

Dice:	*Léase:*
pág. 224, lin. 12, yo he encontrado	yo no he encontrado.
" 225, " 15, precediendo a El	procediendo de El
" 231, " 24, Eterno Sacerdote	Eterno Sacerdocio.
" " últ., Encíclica	Epístola.
" 241, " 33, *vaibarchen.*	*vaibarcheu.*
" 246, " 24, antiguo	antitipo.